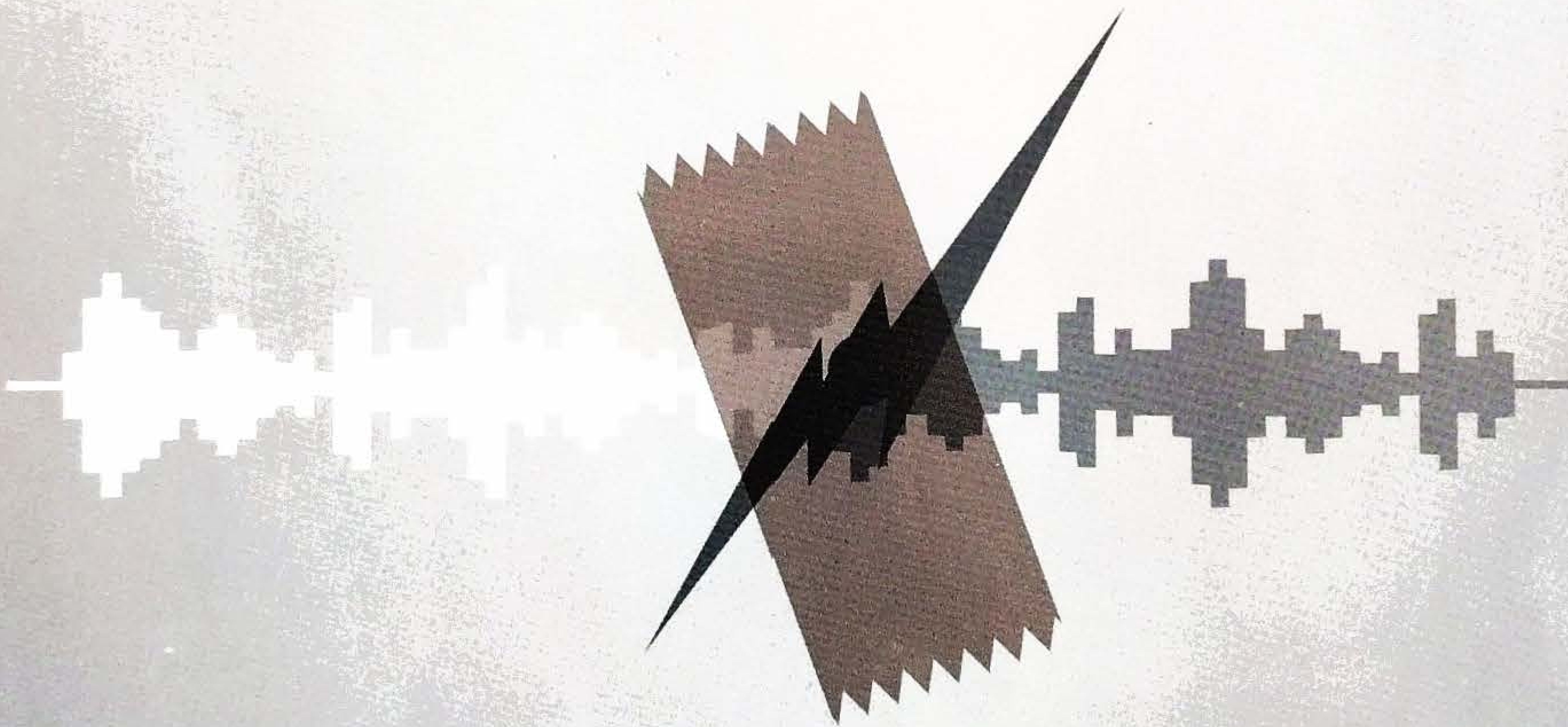
عبد الله علي إبراهيم

الوخز بالكلمات
مجازات سحر الرباطاب ولجام الشرع



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الوخز بالكلمات

مجازات سحر الرباطاب

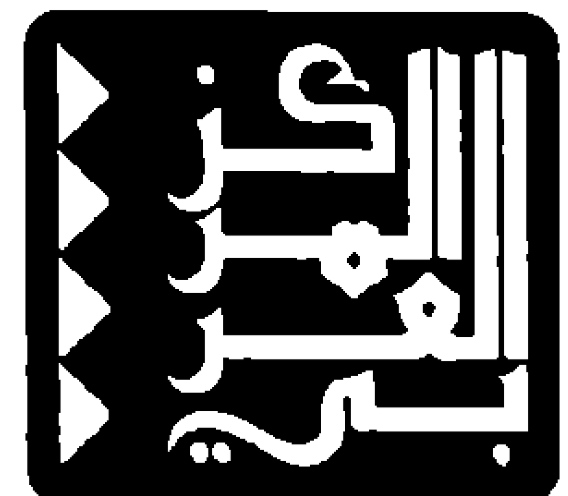
ولجام الشرع

الوخز بالكلمات
مجازات سحر الرباطاب
ولجام الشرع

تأليف
عبد الله علي إبراهيم

تعريب وتحرير
عبد الله علي إبراهيم والخاتم المهدي

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

إبراهيم، عبد الله علي

الوخز بالكلمات: مجازات سحر الرباطاب ولجام الشرع/ تأليف عبد الله علي إبراهيم ؛ تعريب وتحرير عبد الله علي إبراهيم والخاتم المهدي.

280 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 249-259) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-175-5

1. القبائل السودانية - العادات والتقاليد. 2. الرباطاب (قبيلة) - العادات والتقاليد. 3. السحر السوداني. 4. السحر في الدين والفولكلور. 5. السحر (ديانات مقارنة) 6. السحر في الأدب العربي. 7. السحرة (ديانات مقارنة) 8. الأدب الشعبي العربي - السودان. 9. السحر في الأدب الشعبي. أ. المهدي، الخاتم. ب. العنوان.

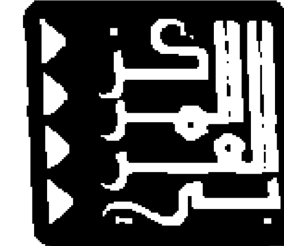
392

العنوان بالإنكليزية

Assaulting with Words:
Popular Discourse and the Bridle of Shari'ah

by Abdullahi Ali Ibrahim

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2017

إلى ابنتي خالدة

محبّتي

المحتويات

عرفان

هذا الكتاب هو رسالتي للدكتوراه في جامعة إنديانا، بلومنغتن، مراجعة ومنقحة. وكان تحضيري للدكتوراه بفضل منحة دراسية من جامعة الخرطوم للمدة بين عامي 1981 و1987. وتلقيت جميلًا آخر من كلية الدراسات العليا ومعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية في الجامعة بتمويل عملي الميداني بين الرباطاب في عام 1984. كما أنني مدين لكلية الدراسات العليا في جامعة إنديانا بعونٍ حسن في نهاية سنيّ التحضير. كما أزجي عرفانًا بالعربية تأخر للمرحومة بدور أبو عفان زينة دفعتي في جامعة الخرطوم، لمساعدة مجلس الأبحاث الاجتماعية، وهي قيم عليه، في تغطية نفقة الأطوار الأولى لمراجعة الرسالة وإعدادها للنشر.

وأنا شديد الامتنان لأعضاء لجنة امتحان الدكتوراة، وهم: حسن الشامي (المشرف)، ريتشارد باومان، مايكل هرزفلد، ليندا دغ، وأنتوني سيغر. وكلي عرفان للدكتور الشامي وسوزان الشامي، لشملهما إياي بالعناية والمودة خلال إقامتي في بلومنغتن.

أعانني على هذا الشغل في أطواره المختلفة خلق كثير أذكر منهم: السفير عبد الله أحمد عبد الله، يوسف فضل حسن، عون الشريف، جم فارس، وليام آدمز، إيفان كارب، روث ستون، جون ماكدول، جون جونسون، أحمد عبد الرحيم نصر، تاج السر الريح، وليام ميرفي، طلال أسد، ديل إيكلمان، متّى شين، محمد عيسى، جون غودفري، أكبر فيرماني، هانس بانوفسكي، ديفيد إيستربروك، الطيب محمد الطيب، عبد الله الشيخ البشير؛ إذ لم يبخل أي منهم بإجابة استفساراتي بسخاء.

وأنا مدين كذلك لزملائي من طلاب الدراسات العليا في جامعة إنديانا الذين «شغبت» عليهم بموضوع رسالتي «الباطني». فاستمعت نانسي مايكل لساعات من خام أفكاري وقعّدتها. أما موريا سميث بالذات فكان ناقدي الملهم، الذكي، الصديق. وكان جون وريغينا بندكس حضورًا في «ملمات» البحث والكتابة.

كما لقيت من محجوب البدوي وعثمان حسن أحمد، الملحقين الثقافيين في سفارتنا بواشنطن في الثمانينيات، تفهمًا وتعضيدًا.

كذلك قرأ البحث كله، أو أنقص منه قليلًا، إدريس سالم الحسن ومحمد أحمد محمود ولويز وايت ولورين ميشلاك ونيل هيو وتيراب الشريف وإبراهيم محمد زين، وانتفعت بآرائهم كثيرًا. وقرأه مؤخرًا عشاري محمود المختص بعلم اللغة الاجتماعي، وأجازه، وبصّرني بجوانب انتفعت منها كثيرًا. استفدت أيضًا كثيرًا من أسئلة وملاحظات زملاء على أوراق مستلة من البحث قدمتها في جمعية الدراسات السودانية، وجمعية الفولكلور الأميركية، والجمعية الأنثروبولوجية الأميركية، وجامعة بيركلي ونورثويسترن.

شاء حظي السمح أن يشرف على السلسلة التي صدر الكتاب باسمها (الإسلام والمجتمع في أفريقيا)، جون هونيك وروبرت لوني في دار نشر جامعة نورثويسترن؛ إذ صبرا وصابرا على إخلاف الكاتب المعتاد للوعد. وعرضاه على محكمين من الدرجة الأولى، منهم ليلى أبو لغد ومارغريت دريول، اللتين ميّزتا الخبيث من الطيب في المخطوطة. فتباصرتا معي وحملتاني حملًا لـ «نقض غزلي»، أي مراجعة ما ظننته لا يُراجع، لأبلغ بكتابي جمهورًا أوسع مما أذن به أصلًا. وتغافلت سوزان هارس، من دار النشر بنورثويسترن، عن إخلافي الالتزام بجدولها المقرر لعمليات النشر، متماهية بنبل وصبر مع متخيلاتي، لأوقات الفراغ، من كل عملية منها. كانت لا تصدق.

كذلك لقيت تمويلًا في وقته ومكانه من مؤسسة فورد (لجنة أبحاث الشرق الأوسط بالقاهرة) ومركز الدراسات الأفريقية ومعهد دراسات وأبحاث الإنسانيات الأفريقية المتقدمة بجامعة نورثويسترن، لأبحث، بين زملاء مميزين، موضوع الإسلام والاستعمار في عام 1991 في سمينار (فصل) يُعقد لعام،

عن مناهج الكتابة عن الآخر. ولم يأت بي ذلك العون قريبًا جدًا من ناشري في نورثويسترن فحسب، بل تعرضت فيه، في خلال عام من الاحتكاك بزملاء على حد سيف البحث الإنساني، كما يقولون، لزلزلة فكرية ومفهومية لا تزال موردي وسندي. والشكر مستوجب هنا لديفيد كوهن مدير مركز الدراسات الأفريقية بجامعة نورثويسترن ومركز أبحاث الإنسانيات الأفريقية فيه. ويعجبك مساعدوه، بقيادة روزان مارك وليندا كير وشيرلي كارسلو، من فرط العناية والرقة والدقة. وكان زملائي من العلماء في السمينار (الفصل) الحولي 1991-1992 في مركز الدراسات الأفريقية صحبة ماجدة. ولقيت من آمال فضل الله، زوجتي حينئذ، إلهامًا وتضامنًا وبشاشة.

بالطبع لم يجف بعد ثنائي لشعب الرباطاب في القرى التي حملني إليها عملي الميداني؛ إذ أفدت من خبرة خلطتهم عن كثب، ومن مكرهم الجميل الذي فتح لي خزائن معارفهم، فصار بحثي تجربة نادرة في النمو والنضج ومحبة الوطن، سائره. وآمل أن يجدوا احترامي العميق لهم ولثقافتهم يجلل هذا الكتاب عنهم.

قاموس تعريب المصطلح

لا يزعم المؤلف الشريك في التعريب أن ما سيرد أدناه في القاموس قائمة حصرية بشواغله في نقل الكتاب من الإنكليزية إلى العربية. لكنها مصطلحات صودف أن توافَر عليها دون غيرها، وخطرت له فيها خطرات، رأى ألا بأس في أن يتداولها، مع المعربين، خصوصًا والقارئ عمومًا.

إلكيوشنري آكتس (illocutionary acts): هي الأفعال الكلامية. وهي مما جاء بمفهومها اللغوي جون أوستن (1911-1960)[1]. وهي أفعال تتجاوز وظيفة الوصف مثل قولك «ذهب الرجل إلى السوق». ومن هذه الأفعال مثلًا «أقسم»، «زوَّجتُك موكلتي»، و«طلقتك». ولأنها غير وصفية فلا ينطبق عليها مقياس الصدق والكذب. فالرجل قد يكون ذهب إلى السوق أو لم يذهب أو ذهب إلى المحكمة أو لم يذهب مثلًا. فالصدق في الوصف وارد وكذلك الكذب. أما الأفعال الكلامية فلا هي صحيحة ولا كاذبة. وقياسها الحق: هل هي موفقة أو غير موفقة. فهي مختصة بإنجاز ما تقوله فتُحدث بذلك واقعًا جديدًا، من مثل «زوَّجتك موكلتي» فيقع بعدها فعل النكاح مباشرة. ومن هذه الأفعال أفعال الأمر، الاستفهام، التمني، والشكر، والتهنئة، واللعن، والقسم، والتسمية، والوصية، والاعتذار، والرهان، النصح. فهي أفعال تتدخل مباشرة في الموقف الذي تتحدث عنه وتغيره.

---

(1) J. L. Austin, *How to do Things with Words*, J. O. Urmson and Marina Sbisà (eds.), The William James Lectures, 5 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).

إنكويت (inchoate): وعرّبتها إلى «خديج» الناقص الخَلق في الأصل. وفي الأثر كل صلاة لا تُقرأ فيها فاتحة الكتاب خديج، أي ذات خداج وهو النقصان.

براديغم (paradigm): نهج أنموذجي جشطلتي. وهو في النحو تصريف الكلمات الذي يخضع لقاعدة واحدة في الغالب، من حيث الاسم والنعت والتذكير والتأنيث والجمع والتثنية ...إلخ.

بالستي (ballistic): أي المقذوف في حركته في الجو إلى هدفه. وشمل ما يصف به الرباطاب أعيرة السَحِر، يقذفها السحَّار فتصيب من استهدفه بالأذى. ويرد كـ «المجاز القذائفي».

براغمتكس (pragmatics): وجرى ترجمتها إلى «التداولية» في جاري علم اللسانيات. واحتفظتُ بصورتها في الإنكليزية حتى لا أتغافل عنها بسبب تعريب ربما لم يعمَّ بعد. وهي، بتعريف مخل، ربما العلاقة بين العبارة وسياقها. فاللغة للخطاب والتواصل وتجري في مجتمع متكلمين. فالمخاطَب لن يفهم المعنى من آخر ما لم يستحضر كل الشروط التي أنتجت ذلك الخطاب. فالبراغمتكس هي دراسة المعنى مستصحبًا سياقاته الاجتماعية.

بنشلاين (punchline) عربتها إلى «بيت القصيد». والبنشلاين هو الجملة عصارة النكتة المثيرة للضحك. و«نكتة» في العربية هي بالضبط هذه الجملة الفكهة، لأنك مثل أن تنكت («تنكت» هي «تحفر»)، أي تحفر في القول حتى تبلغ نقطة التفكه فيه. واستبعدت تعريب المصطلح الإنكليزي بـ «نكتة» لأنها صارت وصفًا للجنس القولي ذاته. واحتجت إلى اختراع مصطلح «بيت الداء» الذي هو الجملة التي يشكو فيها مصاب مجاز السَحِر الرباطابي من علة ما، بعد استهدافه بذلك السَحِر. ويأتي مباشرة بعد بيت القصيد في الحكي كما سترى.

بوليفونيك (polyphonic): مفهوم استعاره اللغوي الروسي ميخائيل باختين من علم الموسيقى. وهو قَبيل في السرد شامل لتعدد الأصوات ووجهات النظر فيه. وهو في رأي باختين السمة الفارقة التي تميز الرواية كجنس أدبي.

تركستر (trickster): إله أو آلهة أو روح أو رجل أو امرأة أو حيوان مستأنس

شغله تدبير المقالب، والقيام بما تنكره الأعراف والسلوك المرعي عمومًا ومخالفتها. اخترت أن أعرّبها إلى «بهلول» ناظرًا إلى الرباطاب في صفتهم لمثل التركستر. فالبهلول عندهم مثل التركستر، ماكر، طريقه الإضحاك والشيطنة. قال عباس الحسن، وهو رباطابي في الستين من العمر، إن البهلول هو الذي يغشك بالضحكة لينال مأربه منك. وقال آخر عن البهلول أيضًا إنه «شيطان خَلاص». وأوضح البهاليل عندنا في المأثور هو «أبو الحصين». وبهلول بالطبع عربية، بل ربما كان معنى الرباطاب له ذاكرة لغوية وثقافية عربية صرفة. فالبهلول في القاموس هو الجامع لكل صفات الخير المرح، المهرج، المضحك، المعتوه، الأحمق، المجنون (أو من عقلاء المجانين كما عند النيسابوري في **عقلاء المجانين**). وفي هذه الصفات جميعًا سعة للدهاء وفصل الخطاب التركستري. بل بهلول، بصفة المجنون العاقل، هو شخص بعينه عاش على عصر هارون الرشيد هو أبو وهيب بهلول بن عمرو الصيرفي الكوفي. وترد نوادره التي يتخذ فيها صورة المجنون سريع الرد ذكيُّه، إذ تقنَّع بالجنون لمأرب تجاوز ما يحجبه عن الحق الصراح. وقيل إن الرشيد أراد أن يجعله على القضاء، فتجانن، وركب قصبة ودخل السوق صائحًا: «طرّقوا، خلّوا الطريق لا يطأكم فرسي». ومن حكاياته أن جاءه وهو يأكل من أراد أن يشاركه في طعامه، فقال إليه أن ليس ذلك له بل لأم جعفر، امرأة، دفعته له ليأكلَه لها.

ديالوجك (dialogic): يعرّف باختين العلاقات الديالوجك بأنها وشيجة للمعاني بين أطراف في القول يمكن أن تكون تامة في حد ذاتها. ويمكن لهذه الوشيجة أن تكون بين قولين يفصل الزمان والمكان بينهما، ولم يطرأ أي منهما للآخر. وتكون هذه الوشيجة على الرغم من ذلك لأنهما متى وُضعا جنبًا إلى جنب، أسفرا عن تلاق في المعاني. ولا يمكن اختزال هذه الوشائج في تناقض الأقوال أو تنازعها أو تباينها، لأن توافقها هو من أكثر صور العلائق الديالوغية(2). ويستخدم تزفيتان تودوروف المؤرخ الفرنسي البلغاري مصطلح

---

(2) M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Caryl Emerson and Michael Holquist (eds.), Vern W. McGee (Trans.), University of Texas Press Slavic Series, 8 (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 124.

«التناص» الذي جاءت به العالمة البلغارية الفرنسية جوليا كريستيفا في نظرة إلى باختين، لمعنى أشمل من «ديالوجك»[3].

ديفرانس (différance): مفهوم أذاعه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا. فيقول إن المستضعف خاسر مهما كانت بلاغته في عرض حاله في مجتمع السلطانُ فيه للأقوياء. فنزاع المستضعف للجدارة خائب ما دمنا خلونا من معيار مشترك للحكم على حجج الأطراف. فثمة طرف من تلك الأطراف مُصَمَّت، لتعذر حكيه على مظلمته. فمصطلحه ليس هو المصطلح الذي تواضعنا عليه للنظر في فض النزاع، ففي كل خصومة هناك خاسر. ولا يشقى الخاسر بما وقع له من ضيم فحسب، إنّما من تعذر التفريج عن كربته أيضًا، لأن ضروب الخطاب السائدة في منابر فض الخصومة ليست من جنس خطابه. لذا يخيم عليه الصمت[4]. والمفهوم تنويع معاصر لقول ابن المقفع: إن اللسِن في عالم الأقوياء محض مهذار.

ريفرنشال (referential): هي الوظيفة الإشارية، أو المرجعية، في اللغة ما بين مخاطِب ومخاطَب. واجتهد من عرّبها «عَزَوي» نسبة إلى عزا الشيء. والوظيفة في اللغة هي الدور الذي يؤديه عنصر لغوي ما، داخل ملفوظ ما، أو داخل نص ما. والإشارية وظيفة من ست وظائف للغة في تواصل الناس، جاء بها العالم الروسي رومان جاكوبسون (1896-1982). فالوظيفة الإشارية متعلقة بسياق العبارة أو ترتجع إليه. وهي عن تبليغ معلومات عن الشيء أو وصف سياقه، مثل قولك «نهض المهدي بثورته في 1881».

سيغمنتري (segmentary): نظام اجتماعي جاء به الأنثروبولوجي الإنكليزي إيفانز بريتشارد في دراسته مجتمع شعب النوير في جنوب السودان، في كتابه الشهير عنهم (1940). ووجدت أفضل من شرح هذا النظام الاجتماعي من

---

(3) Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Wlad Godzich (Trans.), Theory & History of Literature, vol. 13 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 60, and Bakhtin, p. 60.

(4) Simon Choat, *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, Continuum Studies in Continental Philosophy, 46 (London: Continuum, 2010), pp. 43 and 56.

استشهد بقول العرب: «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب». وهي عن منطق الأولوية. فـ «سيغمنت» هي شريحة من المجتمع تتآزر على المستوى الأدنى أخًا فأخًا ضد ابن عم ثم متى ظهر خصم من الخارج تناصر أبناء العمومة على الغريب.

الفكت (fict) هو مصطلح الفولكلوريين الشامل للمفهومات الخيالية، مثل الاعتقادات الشعبية المنطوية على تأكيد لما تزعم. ويغطي ما يعرف بـ «حقائق التابو» أيضًا التي تصف ما يحل من عقوبة على من يكسر التابو[5].

فولكلور (folklore) («فولك» الجماعة، وعلى الأغلب الهامشية، و«لور» أدب، أو مأثور). ولا أدري إن كان لا يزال في وسعنا تعريب «فولك» إلى «عِزين» في قوله تعالى ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾ (المعارج: 37). وعزين هي جماعة نسبها واحد، وهذا أقرب كلماتنا إلى فولك. وجرى تعريب فولكلور إلى الأدب الشعبي أو المأثور الشعبي، لكن هذا التعريب أخفى منشأ المصطلح في استعلاء ثقافة المدينة والصفوة على ثقافة الأرياف. ففي أوروبا كان الـ«فولك» هم الفلاحون وعمال المناجم وسائر المنفيين في الأرياف. أما الـ«لور» فهو كل ثقافتهم التقليدية، حتى دينهم المسيحي الذي يوصف بأنه دين الفولك (فولك ريليجن). ولما انتقلت دراسات الفولكلور إلى أميركا وجدوا أنها بلد من دون فلاحين، على غرار فلاحي أوروبا الأزليين. وربما اتخذوا الهنود الحمر بديلًا، لكن الهنود ممن يدرسهم علم الأنثروبولوجيا بوصفهم «شعب بدائي». فالفلاح الأوروبي، مهما قلنا إنه أوروبي، معلوم أنه دون صفوته مقامًا. لذا سعى دارسو الفولكلور في أميركا إلى إدخال قطاعات في «الفولك» لم تطرأ لرفاقهم الأوروبيين. حتى نشأ بينهم فولكلور المدينة، وكذلك فولكلور أساتذة الجامعات وفولكلور الزيروكس أو النسخ، علاوة على دراستهم أدب الـ«كاوبوي»ات وأشقياء الريف. وأول من أشار إلى أن في أفريقيا فولكلورًا هو ريتشارد دورسون من مؤسسي علم الفولكلور في جامعة إنديانا الأميركية، الذي

(5) C.W. Von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Richard Dorson (ed.), International Folklore Series (Copenhagen: Rosenkilde & Baggar, 1948), pp. 87-88.

قال إن ثقافة ريف أفريقيا هي الفولكلور الذي كثيرًا ما نشأت في مقابلة نخبة متعلمة على النهج الغربي[6]. وأعادنا هذا إلى التراتبية السياسية التي ولّدت لنا مفهوم الفولكلور. ومع أنني استخدمت المصطلح هنا أو هناك، إلا أنني أتجنبه عن معرفة بهذه العاهة فيه. وسبقني كليفورد غيرتز الأنثروبولوجي الأميركي، إلى القول إن الفولكلور كان ثقافة قبل أن (تمسخه) آلهة أهل الشوكة، فتهبط به من مقام الثقافة إلى درك أدب العامة الذي هو الفولكلور. فليس من مأثور أن يولد فولكلورًا، وإنما يصبح فولكلورًا بفعل فاعل. فالفولكلور هو ثقافة موطوءة، انفرطت من حول مركزها، وتهافتت بعد أن تسيَّدت عليها صفوة غازية أو وطنية أصبحت ثقافتها هي المعيار وما عداها أضغاث أحلام.

كوميونكيتف آكت (communicative act): حدث تواصلي أو تخاطبي.

لجند (legend) وهي حكاية فيها رَوع وهو الفزع، ورَوَع (ما يُعجِب) مثل تلك التي تداولها السودانيون عن القوم السود الذين يمحقون فحولة الرجل بمجرد مصافحته، وهي مما يُسمّى «لجند المدينة». وبالطبع للأرياف لجندها. وخطر لي ربما صح تواضعنا على تعريبها إلى «الترويعة»، لما فيها من إفزاع حبيب لا يستنكف المرء من الإصغاء إليه. ومتى اقترنت اللجند بخوارق الأولياء سهل تعريبها بـ «الكرامات»، وبالطبع فيها الترويع.

متَاسَحْرَة، وهي أن تكون السَحْرَة تعليقًا على ممارسة السَحِر نفسها. ويكون الجنس القولي في ذروة الشفافية والإبانة حين يكون هو ذاته موضوع القول (أي أن تكون السَحْرَة عن السَحْرَة). وتشتهر بين الفولكلوريين السودانيين طرفة عن أحدهم ذهب إلى مدينة معروفة بسلاطة اللسان يجمع أمثالًا شعبية، وعبّر أحد رواته عن استنكاره تضييع الباحث وقته في ما لا ينفع بقوله: «خذ مني هذا المثل: القائق يُهَمِّز أمه» (أي ينكز جانبها لتضحك كما نفعل مع الأطفال) من فرط فراغه من عمل مفيد. وسيجد القارئ في الفصل الثالث عينة على «المتاحجوة»، أي «الحجوة»، وهي القصة الخيالية السحرية كما سيرد، عن الحجا (جمع حجوة).

---

(6) Richard M. Dorson, *African Folklore* (Bloomington: Indiana University Press, 1979).

وبالمثل، سيجد في الفصل نفسه إشارة إلى «متاحديث»، وهو الحديث عن قواعد الحديث للناس.

مجك (magic): وجدت أن «السِحْر» لن تغنيني في تعريب ضروبه الشقيقة في الإنكليزية مثل قولنا «magic» و«witchcraft» و«sorcery» و«talisman». فاحتفظت بـ «سحر» العربية للأولى، وسميت «الكهانة» للثانية، و«الشعبذة» للثالثة» (والتعريب المعتمد لهما هو سحر «سفلي» أو «شيطاني»)، والطيلسان لـ «الرابعة». وأكبر غرضي هو التمييز بينها في سياق البحث لا اقتراح تعريب ناجز لها.

ميستيك (mystique): جاذبية سلوكية أو خُلب.

هابيتوس (habitus): مفهوم استقدمه بيار بورديو عالم الاجتماع الفرنسي. وربما تواضعنا على تعريبه إلى «الجِبلّة»، من جَبَل، أي طَبَع. وجِبلّة الشيء طبيعته وأصله وما بُني عليه. ففي الدعاء: «أسألك الله من خيرها ومن خير ما جُبِلت عليه». وبحسب بورديو، «الهابيتوس» نظام من التراتيب تمتزج فيه خبرات الماضي، ويخدم كمصفوفة من الإحساسات والكياسة والنشاط. ويجعل بمقدور المرء إنجاز مهمات مختلفة ولانهائية. وبعبارة مبسطة هو التاريخ تحول إلى طبيعة في المرء(7).

(7) Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Jack Goody (ed.), Richard Nice (Trans.), Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 78 and 83.

مقدمة

بوليتيكا الذهنية الشرعانية

يدرس هذا الكتاب المجازات البلاغية المضمنة في ممارسة خطاب السَحِر عند الرباطاب، وهم من المسلمين العرب في السودان. وأصل «سَحِر» الرباطاب، بالطبع، من «سِحْر» الفصيحة، وجذرهما الثلاثي «سَ حَ رَ». ومع ذلك فللممارسة الرباطابية شخصيتها المستقلة، لا من حيث نطقها فحسب، بل من جهة نطاقها وديناميتها كما سنرى. فهي باعتبارها ممارسة خطابية وثيقة الصلة بالاعتقاد في العين الحارة التي يحسب بعض الناس أن بمجازاتها تصيب من تستهدف. وسنقتصد في مشابهتها بـ«سِحْر» الفصيحة ودلالاتها لحفظ هذه الاستقلالية التي تمتاز بها الممارسة الرباطابية، إلا حين تعيننا على فهم أفضل لها.

يجري تداول هذه المجازات الدرامية عادة في مواضع لحدث كلامي قوامه متحدث بالمجاز، معروف بـ«السحَّار»، وضحية، هو موضوع المجاز، و«مصتنتون» (منصتون في العربية، من أنصَتَ؛ إذ استمع بانتباه إلى متحدث. وسنحافظ على صيغة اللهجة الرباطابية في البحث). ويُعرف ما يسفر عنه هذا الحدث الكلامي بـ«السَحْرَة». ففي واقعة السَحِر يطلق متحدث، هو السحَّار، مجازه على شخص أو شيء يلتقط فيه وجهًا للشبه مع شخص أو شيء آخر. وسيحاول الشخص المستهدف، المشبه به، اتقاء هذه الضربة بترديد بعض تعاويذ الوقاية التقليدية وأداء بعضها. وتتضمن رواية الضحية المستهدفة اللاحقة واقعة السَحِر ألوانًا من سوء الحظ لحقت به مباشرة، وربما تضمنت روايته تبريرًا لبعض

ما اعتوره من فشل في مسعى من مساعيه. وللمثال، يروى أن سحَّارًا رأى طفلين موفوري الصحة، يرتدي كل منهما قميصًا ورداء أحمر، فقال لوالدهما: «أولادك مثل بطاريات يونيون كارباير»، وهي البطاريات مما كان يصنع في السودان ولها متانة في لون أحمر؛ ويقال إن الطفلين أصيبا بمرض معوي غريب وماتا في يومهما التالي.

فاعلية مجازات السَحِر مدار جدل كبير بين الرباطاب. فالسحَّارون من جهتهم يصفون سحراتهم بأنها رغبة لا تقاوم للتفنن باللغة. بل هم يشبهون هذه الشهوة القاهرة للقول البليغ بـ «الفاق» (أبو الشهيق). لكن ضحاياهم، من الجهة الأخرى، يحاجّون بأن السَحْرَة بنت «الفكَر»، أي أن ترى وتفكر عن حسد، لينقضوا قول السحَّارين إنهم إنما ينطقون بسحرهم بعفوية المبدع وبراءته. أما المصتنتون، أخيرًا، فيطربون للتشبيه الدقيق في السَحْرَة غير غافلين عن الشرور التي ربما ترتبت عنها، أو تلك التي ربما ادعاها الضحية.

مادة هذا البحث عن سحر الرباطاب ثمرة عمل ميداني قمت به في وسطهم في عام 1984. والرباطاب قوم مزارعون بلغ عددهم حينذاك 38.000 نسمة، يسكنون ويزرعون ضفاف وجزائر منطقة النيل الوسطى في السودان التي تمتد ما بين السنقير (خط عرض 1830- خط طول 3341) والشامخية (خط عرض 1930- خط طول 33). وهم مسلمون يتحدثون العربية كلغة أم[1]. ويزعم الرباطاب لأنفسهم، مثلهم في ذلك مثل مجموعة الجعليين النيلية[2] في السودان الشمالي، نسبًا عربيًا يتصل بالعباس عم النبي محمد.

---

(1) لتقف على دراسات إثنوغرافية وتاريخية باكرة عن الرباطاب يُنظر: J. W. Crowfoot, «Customs of the Rubatab,» *Sudan Notes and Records*, vol. 1, no. 2 (1918), pp. 117-145, and F. S. Lorimer, «The Rubatab,» *Sudan Notes and Records*, vol. 19, no. 1 (1936), p. 162.

(2) ترد «الجعليون» في نسب شمال السودان بدلالتين، **الأولى** فيها تعميم تشمل به السكان على النيل من دنقلا حتى الشلال السادس وهم البديرية والشايقية والرباطاب وآخرون. أما **الدلالة الثانية** فتقتصر على الجعليين الصغرى التي تسكن من ملتقى النيل ونهر الأتبرا في عطبرة حتى الشلال السادس. يُنظر: Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan from the Seventh to the Early Sixteenth Century* (Edinburg: Edinburg University Press, 1967).

يصنفهم البحث الأكاديمي الذي تحرى هوية المجموعة الجعلية الجامعة، من الجانب الآخر، على أنهم هجين عربي أفريقي[3] نتج من اختلاط أهل البلاد الأصليين من الأفارقة مع العرب الذين قدموا إلى السودان بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين. ومن رأي هؤلاء الأكاديميين أن هذا الهجين أدى إلى انحطاط الدم العربي[4] وتسريب الوثنية إلى الإسلام[5] وتهجين اللغة العربية[6].

بخلاف الدراسات السابقة عن الجعليين، تأخذ هذه الدراسة برأي الرباطاب عن أنفسهم كونهم عربًا ومسلمين كحقيقة إثنوغرافية سائغة. وكما يبدو من بساطة هذا الإجراء، لكونه يأخذ مقالة الرباطاب عن أنفسهم مأخذ الجد، إلا أنه يضع ثقافتهم في بيئة دلالية رمزية مختلفة كليًا عن تلك التي رسمها القائلون بخلطتهم. ونضرب مثلًا على سداد أخذ هوية الرباطاب عنهم، لا على الرغم منهم؛ إذ خلق الأكاديميون هوة لا سبيل إلى ردمها بين ثقافة الرباطاب وفولكلورهم عند تناولهم الاعتقاد في «العين». وهو مفهوم يتضمن السَحِر الذي هو موضوع هذه الدراسة. فاعتبروه بلا استثناء اعتقادًا غير أصولي[7]. فإما نُسب إلى الإسلام الشعبي أو عولج كممارسة متميزة باقية من الممارسات الأفريقية الأرواحية الغورية[8]

(3) Harold H. MacMichael, *A History of the Arabs in the Sudan: And Some Account of the People who Preceded them and of the Tribes Inhabiting Dárfūr*, Cambridge Library Collection African Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), p. 23.

وفي مجال انتقاد موقف مكمايكل، يُنظر: Abdullahi Ali Ibrahim: «Breaking the Pen of Harold MacMichael: The Ja'aliyyin Identity Revisited,» *International Journal of African Historical Studies*, vol. 21, no. 2 (1988), and «Popular Islam: The Religion of the Barbarous Throng,» *Northeast African Studies*, vol. 11, no. 2 (1989).

(4) MacMichael, *A History of the Arabs*, vol. 1, pp. 195, 199, 208, 233, 318 and 336.

(5) J. Spencer Trimingham, *Islam in the Sudan* (Oxford: Oxford University Press, 1949), p. x.

(6) MacMichael, *A History of the Arabs*, pp. 122 and 196.

(7) Hayder Ibrahim, *The Shaiqiya: The Cultural and Social Change of a Northern Sudanese Riverain People*, Studien zur Kulturkunde (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1979), pp. 126 and 145-149.

(8) Trimingham, p. 160; Sharfaldin A. Abdalsalaam, «A Study of Contemporary Sudan Muslim Saints' Legends,» Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1983, pp. 86-89; Harold B. Barclay, *Buurri Al Lamaab: A Suburban Village in the Sudan* (Ithaca: Cornell University Press, 1964), p. 195; Sayyid H. Hurreiz, *Ja'aliyyin Folktales: An in Interplay of African Arabian & Islamic Elements* (Bloomington: Indiana University, 1977), p. 7, and Willaim Y. Adams, *Nubia: Corridor to Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 577.

التي تسيدت عليها الثقافة العربية الإسلامية. لكن الأقوال والسيرة المأثورة عن النبي محمد صريحة القول بالعقيدة في العين باعتبارها حقيقة اجتماعية مقررة لدى المسلمين[9]. وإذا ما عمدنا إلى فحص نصوص السَحِر في إطارها العربي والإسلامي، فستكشف لنا عن هوية عربية إسلامية للرباطاب كما هي مجسدة أو مدعاة من قبلهم.

جُمعت مادة هذا البحث في أثر دراسة ميدانية أجريتها وسط الرباطاب بين منتصف أيار/ مايو ومنتصف أيلول/ سبتمبر 1984. وجمعت المادة في معظمها من قرى كرقس غرب وجزيرة كرقس (2.500 نسمة)، والعبيداب (470 نسمة)، وعتمور (1050 نسمة)، وأم غدي (256 نسمة)، وأمكي (1050 نسمة). وسُجلت 268 واقعة سحر على الرغم من إحجام بعض السحَّارين عن الإدلاء بسحراتهم بما سنعرض لمغازيه لاحقًا. وساهم رباطاب مدينة عطبرة، حاضرة الإقليم إلى جنوب دار الرباطاب، بقدر ملحوظ في حصيلتي من السَحِر.

كان جمع المادة المتعلقة بالسَحِر لدى الرباطاب هو الهدف الأساس للدراسة الميدانية. لكنني على الرغم من ذلك لم أقصر جهدي على ذلك. فجمعت أيضًا أشكالًا فولكلورية أخرى أخذت مني القدر نفسه من الوقت والاهتمام. وأهم ما في ذلك أني أنفقت جزءًا كبيرًا من وقتي في استقصاء وجهة نظر الرباطاب حول فولكلورهم. فأجريت مقابلات مكثفة تابعت في خلالها بدقة ذوقهم لفولكلورهم وأحكامهم حوله[10]. وهي أحكام لا غنى عنها لفهم السَحِر ووضعه في إطاره الثقافي الواسع. ولم أحتفظ بلغة النصوص في لهجتها العربية الرباطابية إلا في الشعر، وفصّحت النثر. وأكثر الأسماء الواردة في الكتاب حقيقية بعد الاستشارة، وأخفيت بعضها في مواطن الحرج والزلل.

---

(9) الشيخ الإمام العارف بالله علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهند، **مسند إمام المحدثين والقدوة في الزهد والورع لأئمة الدين إمام السنة وعلم الأمة الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي وبهامشه كتاب منتخب كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال**، 6 ج (بيروت: دار صادر، 1969)، ج 6، ص 744-746.

(10) Alan Dundes, «Metafolklore and Oral Literary Criticism,» *The Monist*, no. 50 (1966), p. 509.

يدرس الكتاب السَحِر في سياقاته الاجتماعية الحية. وبناء عليه سنصف سرديات السَحِر بالإشارة إلى تعبيرات أطراف دراما واقعة السَحِر ومغازي نواياهم باطنة وظاهرة(11). وكذلك، سنحلل الشاعرية الاجتماعية للسحر (بويطيقاه الاجتماعية)، ناظرين في التوترات الناجمة عن التقويمات المختلفة لتلك النوايا والتعابير لواقعة السَحِر باعتباره حدثًا تواصليًا أطرافه السحَّار والمسحور والمصتنتون. ولن يقع لنا فهم هذه التقويمات بغير ردها إلى اقتصاد الكلام الإسلامي الذي يملي عليها دماثة القول بما سنعود إليه من قريب.

سنرى أن كل واقعة في قول السَحِر تعيد إنتاج ثقافة الرباطاب. فتجد الجدل الذي يثور بعد مثل هذه الواقعة، يقابل بين عالم الله التام ونُسخ السحَّارين الملفقة عنه، والبشر وآكلي لحومهم (النم نم)، والحقيقة والخيال، واللغة والرطانة، والنية من وراء القول ومدى الدماثة فيه، والهذر والوقار، وما يقع من أشياء وما يتصادف وقوعه، والقوة والهوان، وفضاء المستعمِرين وفضاء المستعمَرين، والغلو والتوسط. فيصدق على السَحِر رأي إيفلين إيرلي من أن الثقافة إنما هي بنت الحدث التواصلي بحق وحقيق(12).

سنعرض لجدال السَحِر الذي يتناظر فيه بقوة سحَّار وجمهور مصتنت كأطراف جماعة الممارسة الخطابية. فالسحَّارون، ممن يزعم الناس أنهم يصيبون بالمجاز مقتلًا، يشددون على بلاغة مجازهم وشاعريته لتأكيد خلوص نيتهم من الفَكَر (الحسد كما سيرد) وأنهم بلغاء فحسب. أما المستهدفون بالسَحْرَة، من جانبهم، فيرتابون في نية السحَّار ويرون الشر في مجازهم، ويعرضون أنفسهم كضحايا، مشددين على الوظيفة الإشارية أو المرجعية (الريفرنشال) في السَحِر كواقعة تواصلية. فهم يعنون بتركيزهم على هذه الوظيفة أن السحَّار قصد معناه الشرير قصدًا ولا سبيل لفهم غير ذلك منه. علاوة على أن السحَّارين الذين تؤرقهم تهمة الإصابة بالعين الحارة يأتون بسَحْرات مما يوصف بالسَحْرَة عن السَحْرَة،

---

(11) Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam,* Occasional Papers Series (Washington, DC: Georgetown University, Center of Contemporary Arab Studies, 1986), p. 9.

(12) Evelyn A. Early, *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993), p. 24.

متاسَحْرَة، (وهي أن تكون السَحْرَة تعليقًا على ممارسة السَحِر نفسها) ليدافعوا عن براءة واقعة السَحِر وطرافتها. أما المصتنتون فمتضاربون بين تفكه السَحِر وعدوانيته ويتعاطون مع وظائفه المزدوجة بطرائق معقدة.

يرمي هذا الكتاب، في تركيزه على البويطيقا (الشاعرية) الاجتماعية للسَحِر، بهلبه في كثير من المباحث العلمية الناشئة. فهو في عداد إثنوغرافيا السِحْر (الكهانة)، ويتصل بالكتابات الجديدة عن هذا الشاغل العلمي الذي لا يفكك ما قيل في طقس السِحْر فحسب، بل يسعى إلى فهم المتحدث والمخَاطب. وينظر إلى الكهانة في هذه الكتابات بوصفها عبارة حبلى بالشوكة، أكثر من احتوائها على معارف أو معلومات. ومن هذا المنظور تبدو واقعة الكهانة كساحة حرب وقودها الكلمات. وعلى الإثنوغرافي تبعًا لذلك أن يوطن نفسه على أنه بصدد نوع مبتكر من الوصف الثقافي[13].

يستقي الكتاب أيضًا من وجهات مبتكرة في دراسة الأدب[14]. فهذه الوجهات لا تدرس كيف «يعكس» هذا الأدب الشفوي العلائق الاجتماعية، بل تدرس بالأحرى العمليات التي بمقتضاها تتخلق المعرفة بالمجتمع وتُتناقل بين الناس. ففهم مغزى حياة الشخوص في الأدب الشفوي، في رأي أهل هذه الاتجاهات، هي عملية للجهر في قلب تفجر اللغة الخاصة للخطاب الغامض مثل السَحِر. وسيسترد أولئك الشخوص لأنفسهم وللآخرين جدل الفكر والتجربة متى ما شرعنا في عملية الجهر تلك[15].

ولأن الكتاب دراسة في البويطيقا الاجتماعية لخطاب جماعة عربية مسلمة فهو يأخذ بنظرية ناشئة تشدد على دراسة الخطابات العربية للعامة، غير منفصمة

---

(13) Jeanne Favret-Saada, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Catherine Cullen (Trans.) (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), pp. 12 and 14.

(14) Johannes Fabian, *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*, New Directions in Anthro Writing (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), and Karin Barber, *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*, International African Library (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

(15) Graham Furniss, «Oral Culture and the Making of Meaning,» *African Affairs*, vol. 91, no. 363 (1992), pp. 271-276.

من النصوص الإسلامية للخواص لفهم مجريات حياة عامة المسلمين. وكان النهج السابق قد درس حيوات العامة باعتبارها أشباحًا لحياة الخواص، إن لم تكن نقيضًا لها، من فرط الظن ببعدها عن تلك النصوص.

سبق النقد إثنوغرافيا العرب لأنها تخرج علينا بشخوص «لا يتكلمون، ولا يفكرون، لكنهم غلاظ فاعلون»[16]. فيشار في الدراسات الإثنوغرافية السابقة إلى بلاغة العرب، خصوصًا أسر الشعر عليهم، لكن لم يُبذَل سوى جهد المقل لدراسة هذه البلاغة في سياقات اجتماعية حية[17]. فمن انشغل من إثنوغرافيّي مجتمع العرب بلغتهم لم يتخط درس قاموسها ومفرداتها[18]. ونظرًا إلى إهمال تلك الإثنوغرافيا «المقول» في حياة العرب، دعا العلماء الجدد إلى دراسة خطابهم، مستعينين بمنهج نزف فيه أنموذج الديالوغ إلى أنموذج للشكل التعبيري، يستضيء ببويطيقا تصطرع مع العلاقة القائمة بين الجمالي واللغة والوظائف المختلفة للتواصل[19].

جاء الكتاب بالنصوص الفقهية الإسلامية للخواص ليدنيها من ممارسة السَحِر المنسوبة إلى العوام طلبًا لعلم أفضل بها. وهو بذلك يشدد على تكامل هذه النصوص مع ممارسات للعامة تناولتها مؤخرًا دراسات المجتمع العربي[20]. فأخذت أبو لغد على الإثنوغرافيين السلف أنهم ترددوا في الأمية، لا فرق بينهم وبين من درسوهم من غمار العرب؛ إذ لم يبدر منهم شغف للتعامل مع نصوص

(16) Asad, p. 8; Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986), p. 28, and Steven C. Caton, «Salam Tahiyah: Greetings from the Highlands of Yemen,» *American Ethnologist*, no. 13 (1987), pp. 82-86.

(17) Steven Caton, «Power, Persuasion and language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East,» *International Journal of Middle East Studies*, no. 19 (1986), pp. 291-308, and Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, p. 28.

(18) Caton, «Power,» p. 291.

(19) Caton, «Salam,» p. 77.

(20) Dale F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985); Brinkly Messick, «The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen,» *Man* (New Series), vol. 21, no. 2 (1986), pp. 102-119; Caton, «Power,» and Nadia Abu Zahra, «The Rain Ritual as Rites of Spiritual Passage,» *International Journal of Middle East Studies*, no. 20 (1988), pp. 507-539.

ثقافة الإسلام للخاصة، ولا تفتّقوا عن مدخل إليها. ودعت أبو لغد إلى بذل عناية أكبر لدراسة تقاطع ممارسات غمار الناس وخطابهم مع نصوص الخواص الحاكمة تلك الممارسات والتواريخ التي هي جزء منها، والمشروع السياسي الذي هم طرف فيه[21]. فسنحسن فهم التاريخ المنطوي والاستثمار السياسي في كل من طقوس المطر[22] والتحايا[23] وصور الإتيكيت الاجتماعي المختلفة[24] متى درسناها في ضوء نصوص الخطاب الإسلامي العالي ولم نعدَّها محض «فولكلور»[25].

يدرس الكتاب السَحِر بالتفات إلى النزاع المفهوم بينه وبين ما سماه هودغسون بالتقوى «الذهنية الشرعانية» وخطابها الكاره للتفنن في الحديث كما سيرد. وهو نزاع حق. وأعترف هنا بأن خطة بحثي للنظر في النزاع بين سحر الرباطاب وأدب تلك الذهنية الدينية هو ما توصلت إليه بعد عسر تعاملي مع سحَّارين في الحقل، تفادوني لإدراكهم هذا النزاع وغفلتي عنه، فامتنعوا عن الحديث إلي في مقابلات دعوتهم إليها، أو وظفوا المقابلة لإنكار ممارستهم السَحِر.

عرّف هودغسون تقوى الذهنية الشرعانية بوصفها كلًا معقّدًا من الميول يتصف المسلمون بها، مستمدة من الشريعة التي لا يُعلى عليها عندهم في الدين أو الحياة[26]. وعلى الرغم من أن هذا الخطاب ليس هو الشكل الأوحد للإسلام

---

(21) Lila Abu-Lughod, «Anthropology's Orient: The Boundaries of Theory on the Arab World,» in: *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses*, Hisham Sharabi (ed.) (New York: Routledge, 1990), p. 113.

(22) Abu Zahra.

(23) Caton, «Power».

(24) Judith T. Irvine, «Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting,» in: *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Richard Bauman and Joel Sherzer (eds.), Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 8 (London: Cambridge University Press, 1974), and Ibrahim Ag Youssouf, Allen Grimshaw & Charles Bird, «Greetings in the Desert,» *American Ethnologist*, no. 3 (1976), pp. 797-782.

(25) Edward Westermarck, *Rituals and Belief in Morocco*, 2 vols. (London: MacMillan, 1926).

(26) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Volume 1: The Classical Age of Islam* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1974), p. 351.

عند هودغسون إلا أن له حظوة خاصة لأنه هو الذي يقرر صلاحية أو بطلان الاتجاهات الأخرى كلها في موافقتها مع الإسلام الصحيح أو مجانبتها إياه[27].

سمّى هودغسون هذه التقوى بـ«الذهنية الشرعانية» ليميزها من «الأرثوذكسية» كما هو الخطأ الشائع عند دارسي الإسلام الذين طابقوا بين الأرثوذكسية وتلك التقوى[28]. ومعروف أن علماء آخرين لم يروا سداد الأرثوذكسية أصلًا في توصيف عملية فرز ما هو أصل في الإسلام، عن غيره، كما هي في المسيحية[29]. وجنح هؤلاء العلماء إلى التشدد، إما بنفي مصطلح الأرثوذكسية عن الإسلام جملة واحدة، وإما بإحلال لفظة أخرى مكانه. فانصرفوا عن استخدام مصطلح الأرثوذكسية التي هي الدين الصواب، في مباحثهم لفهم تعدد التجربة الإسلامية وتنوع منابتها. فصار عندهم «الإسلام» المعّرف بالألف واللام مجرد «إسلام». فمن فرط تكاثر صوره الصحيحة عند المعتقدين فيها عدوا كل مظهر منه دينًا قائمًا بنفسه[30]. علاوة على أن هناك من جادل بأن الصحيح أن ننظر إلى الإسلام باعتباره ميدانًا لوحدة ممارسة العبادات (أورثوبراكسي) أكثر منه ميدانًا لوحدة العقائد (الأرثوذكسي)[31]. إلا أن طلال أسد يرى غير ذلك، فيقول إن ثمة أرثوذكسية في الإسلام في خاتمة المطاف تظهر متى كان بمُكنَة المسلمين تبويب الممارسات الصواب من دينهم وإعلاء شأنها واستوجابها ومواءمتها، وشجب الممارسات الخاطئة واستبعادها وتضعيفها أو إبدالها. فالأرثوذكسية في نظر أسد تقليد خطابي يسعى حتى الأميين من المسلمين المشاركة فيه، مستبينين للشرع، متمسكين به. وبناء على ذلك فالأرثوذكسية عند أسد علاقة خطابية، علاقة شوكة،

---

(27) Marshall G. S. Hodgson, «Islam and Image,» *History of Religions*, vol. 3 (1963), p. 244.

(28) Hodgson, *The Venture*, vol. 1, pp. 350-351.

(29) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), and Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Engelwood. Cliffs: Prentice-Hall, 1981), p. 213.

(30) Abdul Hamid El-Zein, «Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 6 (1977), pp. 227-254.

(31) Akbar S. Ahmed, «Toward Islamic Anthropology,» *American Journal of Islamic Social Science*, vol. 3 (1987), pp. 181-230, and Eickelman, *The Middle East*, p. 204.

وليست مجرد جسد من الآراء[32]. وبهذا التعريف يصبح الفقيه الذي كان يُظَن أنه سادن النصوص الإسلامية العالية ومحتكر تأويلها «وترًا واحدًا في القوس» على حد قول مايكل غلسينان[33].

يتفق هودغسون مع أسد في قصر استخدام مصطلح «أرثوذكسي» على الممارسات الإسلامية التي تسفر فيها شوكة الدين للضبط عن نفسها. فالأرثوذكسية عنده تنطبق على خطابات يمكن من خلالها اعتبار موقفٍ ما ثابتًا دينيًا بسلطة رسمية، أو بما تواضع عليه المجتمع، حتى بين غمار الناس. وليس هذا الاستخدام مطابقًا للذهنية الشرعانية في الأحوال كلها[34].

تخيرت مفهوم هودغسون لتقوى الذهنية الشرعانية لأغراض هذا البحث. وهو مفهوم وجدته انتشر كالنار في الهشيم بين أوراق الباحثين[35]، وساغ لي وصفًا لمعتقد الشريعة الحاكم لأعراف القول المسلم الذي يكيف خطاب السَحِر عند الرباطاب. فتقوى الذهنية الشرعانية تستنكر الفصاحة وتفننها. وهي لا تطيق صبرًا على خطابات لا تتصل، بسبب قوي، بتقوية دين المرء أو تعينه على معاشه. وبناء عليه تؤكد «ما هو مفيد، أكثر من اهتمامها بالتزويق، وبما ينفع الناس والآخرين في القيام بواجبات الحياة الأساس على وجه صحيح وباستقامة، أكثر من اهتمامها بما يُجمِل هذه الحياة أو يقتحم سيرتها المعتادة بالتفنن والتفرج بالحديث». وتمج الذهنية الشرعية، بمثل تركيزها الموصوف أعلاه، الخيال الفولكلوري المسرف، فلا مكان في إعرابها للشواغل الزوائد الفارغة. تنمّي واقعيتها الكزة حسًا بديهًا دارجًا وروحًا عملية، بميل قليل جدًا للتسامح حيال التجريدات

(32) Asad, p. 15.

(33) Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (New York: Pantheon Books, 1982), p. 46.

(34) Hodgson, *Venture*, vol. 1, 351.

(35) Bryan Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), p. 74; Eickelman, *The Middle East*, p. 221; John Bousfield, «Good, Evil and Spiritual Power: Reflections on Sufi Teachings,» in: *The Anthropology of Evil*, David Parkin (ed.) (New York: Basil Blackwell, 1985), p. 207, and Robert Launay, *Beyond the Stream: Islam and Society in an African Town* (Berkeley: University of Press, 1992), p. 85.

والرموز الخيالية[36]. هنا يمكننا أن نرى خطاب الذهنية الشرعانية خطابًا سلطانيًا مركزيًا، في قول باختين. وهو عنده قول مطمئن للوجود الرباني المستقر المكَمل المستكفي، الدائر حول معنى واحد، وبنبرة للجدية مفردة[37].

ناجزت تقى إسلامية أخرى تقوى الذهنية الشرعانية التي حرصت على وتيرة وحيدة في الجدية. وهي مناجزة طريفة وتالدة. فوصف ابن عبد ربه، الكاتب الإسلامي الذي عاش في القرن العاشر، هذه الذهنية بأنها شديدة الريبة في كل ناضح باللذة والمتع. فمن استرشد بها، مضربًا عامًا عن هذه الدنيا، مجّت نفسه طعامًا كمثل الدقيق الأبيض[38].

أبان كل من كريستينا نيلسون وخالد كشتاني[39] بقوة تنازع الفن مع خطاب الذهنية الشرعانية، حيث لا يعدو الفن عند نيلسون اللهو. ولم تقبل حتى بأحاديث عن النبي أنه شهد لعب الحبشة وجوّزه[40]. وتناولت نيلسون سلطان هذا الخطاب الذي استُنكر به السماع، أي فن ترتيل القرآن، وعدّته غناءً لا يغني ولا يليق بكلام الله. وحللت سلطان هذه الذهنية الشرعانية بالنظر إلى الهويات الاجتماعية التي وسمت التقى المختلفة والبلاغة التي من وراء استنكارها ترتيل القرآن. وفي ميدان فن الفكاهة، تطرق كشتاني إلى قيام صناعة الفكاهة وازدهارها في خلال عصر العباسيين، بين القرن الثامن والقرن الثالث عشر، بإشارة إلى نزاع الظرفاء والمتزمتين. وكان المتزمتون، الهدف المفضل لسخرية الظرفاء، يرون في الفكاهة ما يشين المسلم[41].

مع ذلك فالذهنية الشرعانية معقدة بصورة يصعب صرفها على أنها مجرد

---

(36) Hodgson, «Islam and Image,» pp. 228, 233 and 235.

(37) Mikhail M. Bakhtin, *Rabelais and his World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1968), p. 101.

(38) Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 1985), p. 44.

(39) Nelson, and Khalid Kishtainy, *Arab Political Humour* (London: Quartet Books, 1985).

(40) Shmuel Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*, New York University Studies in Near Eastern Civilization, 17 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), pp. 21-23.

(41) Kishtainy, p. 27.

عقيدة رجعية. ولا يمكن كذلك القول إن الفنون نشأت على الرغم منها. فأكبر محمد أشار إلى استماتة هذه الذهنية عند مبدأ أن المسلمين سواسية أمام الله، ولم تتفق مع الاتجاهات السلبية لبعض الصفوة في المجتمع الإسلامي حيال الأفارقة وأقليات أخرى[42]. أضف إلى أنها بقيت نظامًا أخلاقيًا مثاليًا شكل خطرًا كامنًا على حقائق الشوكة وانحراف السلطان عن حقيقة الدين[43]. ولم يترك إسماعيل الفاروقي (1986) سببًا لقول القائلين، منذ عهد بعيد، إن الإسلام رجعي محافظ وهادم للصور، بقوله إن الفنون الإسلامية قرآنية أصلًا. وفي مثل دفاع الفاروقي عن الإسلام كدين لا يحظر الفنون، بل يشذب فعلها بوصفات تقيها الزلل، صرفٌ للنظر عن حظر الذهنية الشرعانية للفن بصور عديدة. فأمثال الفاروقي يرون أن القائلين بهذا الحظر إنما أساءوا فهم جهد الفقهاء وأمة المسلمين لتوجيه المساهمة الجمالية نحو أشكال وأنماط من الفن المرضي عنه بعيدًا عن بعضها الآخر[44]. حتى لو اتفق لنا أن ذلك كان بالحق قصد الفقهاء، فواضح مع ذلك أن لا غلاط في أن الفنون منزوعة المشروعية في فقه الذهنية الشرعانية. فحسن الترابي، زعيم الحركة الإسلامية، كان قد دعا حركته لتساهم، من فوق قاعدتها الإسلامية وبصورة كاملة، في الفنون الحديثة من رقص وتشكيل وغناء وغيرها. وزاد بأن البدريين في الحركة لم يرغبوا في المساهمة في ما دعاهم إليه وأحجموا عنه لسببين؛ فكان **الأول** أنهم مستوعبون بروحانية لم تحوجهم إلى تعاطي الفنون. **والثاني** أنهم استبطنوا الحرج الذي يحف إنتاج الفنون، من دينهم، ولم يريدوا تعاطي ما تستنكره شريعتهم التي نشأوا عليها[45]. لذا أخذت في هذا الكتاب بالتفرقة بين مختلف التقى التي تشكل في جملتها الإسلام سبيلًا للاقتراب من دعوة الفاروقي لإعادة توطين الفنون الإسلامية في الإسلام بعد طول نفي لها عنه باعتبارها منتوجات غير شرعية في نظر الدين.

---

(42) Ibid, p. 65.

(43) Turner, p. 116.

(44) Ismail R. Al-Faruqi and Lois L. Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), pp. 162-163.

(45) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان** (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الإسلامية، 1989).

على المستوى الشخصي يتوج هذا الكتاب همة ثقافية، شغلتني منذ الستينيات، لسبر غور المخيال الاجتماعي، على حد تعبير محمد أركون، في خطاب الذهنية الشرعانية وخطابات أهل الحداثة أيضًا. فكلاهما خطاب مركزي قابض، متصف بوعورة التأويل والشوكة السياسية، يُخضعان لمشيئتهما المخيالَ الاجتماعي الذي اتصف بالحرية والتلقائية والتغيير، أو الديفرانس[46]. وخرج علينا المسلم العربي السوداني من الخطاب الحداثي سمجًا كئيبًا وخاليًا من التفكه. ونجد خطاب الحداثة، في غير حاجة، يستعين بسلّم النشوء في علم المجتمع، الذي يدرس طبقات ارتقاء الأمم من البدائية إلى مدارج الحضارة، لبحث أسباب جدية السودانيين وجفاف حسهم بالفكاهة. فقرأت لنطاسي نفساني مشهور، من المعتقدين بسلّم التطور المذكور الذي تتكافأ فيه درجة التحضر طرديًا مع الطلاقة في الضحك، ليرد عجز السودانيين في مادة الضحك إلى بداوتهم وبلههم الريفي[47]. وهناك من يُحَمِّل الإسلام وحده قمع الحس الفكاهي في المسلمين السودانيين[48]. ورأينا حتى مذ عهد قريب عالمًا أنثروبولوجيًا حكم بأن السَحِر اعتقاد بالعين الحارة لا غير، يرد صعود نجم الأصولية الإسلامية ونجاحاتها السياسية إلى كآبة السودانيين العرب المسلمين وتعسهم[49]. فالأصوليون وفق هذا التحليل يبدون كفاقد فكاهي[50].

أذكر مبتدأ تداخلي مع علم اجتماع نقص الفكاهة هذا، مقالة نشرتها في **الحياة الأسبوعية** في السبعينيات. واستفدت من جنس شعر شعبي فكاهي هجائي اسمه «الطري» (انظر هيئته في الفصل الثالث من هذا الكتاب) لأجادل بأن لا شائبة تشوب حس تلك الجماعة من السودانيين بالفكاهة. ولما سنحت لي فرصة

---

(46) Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), and Mohammed Arkoun, «Imaginaire Social et Leaders dans le Monde Musulman Contemporain,» *Arabia*, no. 35 (1988), pp. 18-35.

(47) **الصحافة**، 22/ 8/ 1983.

(48) محمد المكي إبراهيم، في: **الرأي العام**، 15/ 12/ 1963.

(49) حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا**، الكتاب الأول (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 1991)، ص 123-145.

(50) *The New York Times*, 2/9/1992.

القيام ببحث ذي نفس طويل للحصول على الدكتوراه قررت دراسة السَحِر المشوب بالغموض في مضمار التفاعلات الاجتماعية، الذي تتواثق فيه الفكاهة والتباريح. ومتى درست السَحِر في ضوء الخطاب المركزي للذهنية الشرعانية فأنا معني بمغالبة المخيال الاجتماعي لهجمة تلك التقوى التي تنزع مشروعية الفكاهة وتستنكر المزاح، أكثر من عنايتي بكيف صدأ حسّ المسلمين بالفكاهة من جرائها.

احتل إسلام الذهنية الشرعانية منتصف المسرح السياسي العالمي والقطري وعبر القطري منذ السبعينيات. ومبحثنا في هذا الكتاب وثيق الصلة بالطريقة التي توظف فيها الذهنية الشرعانية حاليًا فتاواها المخوفة لتثبيط الخطاب الثقافي والسردي وإلزامه لزومها، لا يحيد، كما تجسَّد في إعدام محمود محمد طه[51]، المجدد الإسلامي السوداني الذي كره خصومه مجازاته المقلقلة لتخيله ماضيًا اكتملت نصوصه وتصوره مستقبلًا مفروغًا منه. وما يزيد من وجوب التعجيل بدراسات تقوى الذهنية الشرعانية سيل الفتاوى التي لحقت، أو لاحقت، سلمان رشدي وآخرين أقل قامة منه من ممارسي «السردية المشعبذة»[52] مثل أختر خان[53] وعلاء حامد وعادل إمام[54] وعثمان سامبين[55].

ربما حان الوقت لنختبر نفع التمييز الذي دعا إليه هودغسون بين الذهنية الشرعانية والأرثوذكسية. فأركسة الإسلام التي تأخذ طريقها الآن على المستوى

---

(51) Abdullahi A. An-Na'im, «The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan,» *Religion: Journal of Religion and Religions*, vol. 16, no. 3 (1986), pp. 197-224, and Mahmoud Mohamed Taha, «The Second Message of Islam,» in: Abdullahi A. An-Na'im, *The Second Message of Islam*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

(52) «Narartive sorcery».

وهي عبارة سلمان رشدي نجدها في: Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge Classics (London: Rouledge, 1994), p. 168.

(53) *The New York Times*, 20/8/1992.

(54) *The New York Times*, 18/11/1992.

(55) Firinne Ni Chereachain, «If I Were a Woman, I'd Never Marry an African,» *African Affairs*, no. 91 (1992), pp. 241-247.

القطري والعابر القطري والعالمي، مما يمكن تحليله بصورة مفيدة، بالنظر إلى تمييز هودغسون أعلاه. فنريد بمباحثنا المنتظرة أن نحدد كيف تسعى هذه التقوى الشرعانية الغالبة في الإسلام إلى تحقيق الإجماع لعقائدها، ومدى نجاحها في ذلك، بل كيف تحافظ على هذا الإجماع متى تحقق.

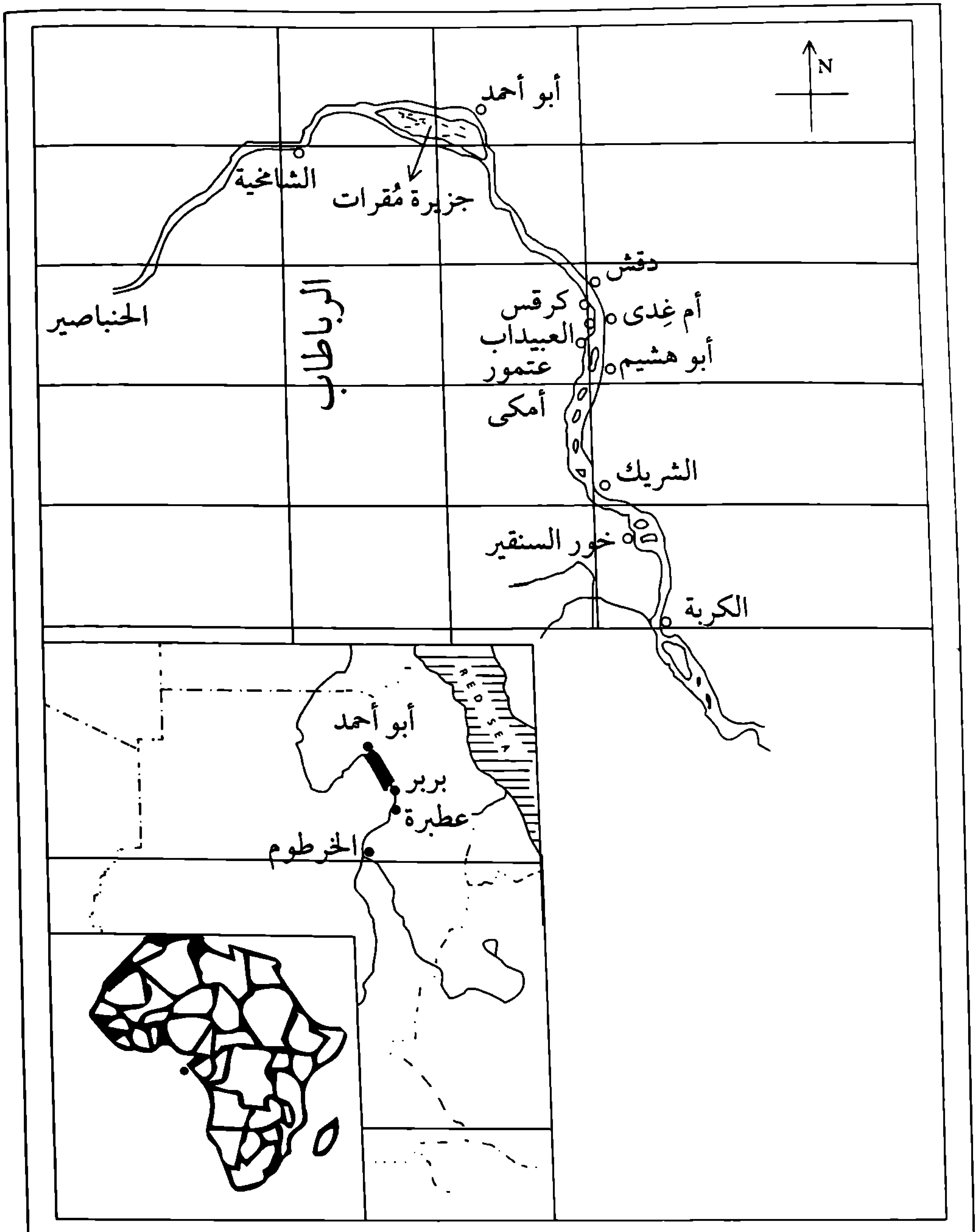
يستوجب البحث في الوجهات التي ألمحنا إليها تدريبًا متنوعًا من الإثنوغرافيين يشمل معرفة حسنة بالنصوص الإسلامية العالية. ومن شأن هذا التدريب أن يهز منطق تقسيم العمل الأكاديمي الذي دعا إليه الأنثروبولوجي الأميركي روبرت ردفيلد الذي تصور أن تفاعل «أكابر» التقاليد الثقافية للخواص، و«أصاغرها» للعوام، سيقع في تلاق تصوره بين فون غرونباوم، الدارس نصوص الإسلام المكتوبة الوثقى، وإدوارد وسترمارك الإثنوغرافي الدارس ثقافة غمار الناس وترّهاتهم[56]. وعلى غير ما تصور ردفيلد من أن ذلك اللقاء سيكون بين الإسلام والخرافة في مجابهة الدين كله كتهديد وبشارة. فمتى تخلصنا من قسمة الإسلام بحسب تخصص الدارسين، ولراحتهم، سنجد الدخول في نظام الإسلام وخطابه للصفوة الخاصة وسائر العامة، وبحثه ميسورًا من أي نقطة في هذا النظام. فليس ثمة انقطاعات مطلقة في أي موضع منه. وليس ثمة كيانات مستقلة. وممكن الدخول إلى أي نقطة في النظام من أي نقطة شئت منه[57].

---

(56) Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: Chicago University Press, 1985), pp. 48-49.

(57) El-Zein, pp. 251-252.

خريطة بدار الرباطاب فيها منزلة السودان في أفريقيا
وموضع الرباطاب من السودان



الفصل الأول

عن الناس وأجناس القول

أولًا: الطشيش

دفع الذكور من الرباطاب الذين ولدوا في العقدين الثاني والثالث من القرن الماضي ثمنًا باهظًا في تجربتهم دراما صعود سوق العمل وهبوطها، التي انفتحت مصراعيها في أعقاب توطّد أكناف الإدارة الاستعمارية في عام 1898؛ إذ كان إغراء هذه السوق آسرًا. لكن تقوم دون الهجرة إليه سعيًا إلى العمل، خصوصًا في وجه من كانت لآلهم سعة في الأرض، عقبات معنوية وأخرى من تأثير النظام الأبوي؛ إذ أصبح من قبيل العرف الراسخ في أغاني «السومار»، التي تزف الرباطابي بمأثرة سلفه في طقوس عبوره في الختان والعرس، كيل صنوف المدح وبدائع التقريظ للفتية الذين استمسكوا بحق أسلافهم ولم يبخسوا أنفسهم أقدارها بالانحطاط إلى درك «الكراية» (أي أن يصبح واحدهم أجيرًا عند الناس) في صحبة أولئك الرباطاب العاطلين عن الأرض ومن كان منهم رقيقًا. ونهض آباء هؤلاء الفتية ممن أمضّهم تسرب رقيقهم من بين أيديهم بسبب توجهات الاستعمار الإعتاقية بتصميم يحولون من خلاله دون بنيهم والهجرة. لذلك تجد في حياة أكثر أولئك الفتية أثرًا أو أكثر لمساعي «الشُراد» (الهاربين) من القرية، وهي مساعٍ كثيرًا ما أفشلتها عين النظام الأبوي الساهرة.

فشل السحَّار الشهير ود التوم في الهرب مرتين قبل أن ينجح في الثالثة. وكنت قد سألته عن مغزى تصميمه العنيد على ترك القرية. فقال: لم أكن أعلم لي سببًا وقتها، وأظنني كنت محتاجًا إلى إحداث تغيير في حياتي. فوقتها لم أكن أعرف سببًا يجعلني أنفق عمري كله مقيدًا إلى تلك البقرات أرعاها وأحلبها، بينما هاجر أترابي وأخذوا يبعثون بالخطابات والمتاع إلى أهاليهم في القرية. وداخلني أنني ربما سافرت وأرسلت خطابًا إلى أهلي مثلهم.

تتسم حياة كثير من جيل الرباطاب الذي درسته بهجرات منجمات إلى سوق العمل ذهابًا وإلى القرية إيابًا. تلك الهجرات يسميها أولئك الناس «الطشيش» (الضلال عن الطريق، الهجرة والغربة) اعترافًا بالإغراء الشيطاني الذي تجسده سوق العمل، وبالواقع الذي تجسده القرية، مسقط الرأس وعقبى الدار.

لدى سؤالي جاد الله، الكهل الضرير والشاعر، إن كان قد «طش» (ضل) من قبل، أجاب: ما بارحت هذه القرية قط، لكنني كنت «أطش» (أتيه/ أضل) دومًا؛ إذ شربت الماء من الآبار كلها. لم تفتني إحداها من دون إدلائي بدلوي فيها، منتشلًا منها ما تيسر من الماء. ولم نترك حجرًا لم نقلبه سعيًا للرزق. وجُبنَا الأرض طلبًا للعمل حتى شابت مفارقنا ونضب شبابنا ونحن على الطريق. طرقنا الأبواب كلها سائلين عن العمل، ونشرنا شباكنا لتصيد فرصة لقمة العيش. والله، يئسنا في بعض أحوالنا حتى من العودة إلى أهلينا. لكن رحمة الله انتشلتنا كرة بعد أخرى من دوامة الطشيش وأرجعتنا إلى أكناف قرانا.

غير أن هجرات الطشيش هذه على مشقتها لم تكن تحدث بنت لحظتها كما يريد لنا الشاعر جاد الله تصويرها. فالرباطاب هاجروا إلى بؤر في سوق العمل استقطبت بني جلدتهم تاريخيًا واتصف العمل فيها، الذي لا يتطلب مهارة، بالمشقة. وفي ما يلي قائمة بتلك البؤر المهجرية الرباطابية:

- كان بعض الرباطاب يخدم كعمال دريسة لصيانة خطوط سكك حديد السودان. ويعود فضل أغلب هذا التخديم إلى يوسف تكنه وهو رباطابي عال كعبه عند مصلحة السكك الحديد. ويميل الذين جرى تعيينهم عمال سكة إلى البقاء في الخدمة. لكن كثيرًا من الرباطاب عمل في السكة لمدد قصيرة في «التركيب» وهي مشروعات بأجل مثل مدّ الخطوط إلى غرب السودان وجنوبه.

- ربما عمل الرباطاب أيضًا حمالين في ميناء بورتسودان. ويستأجرهم للخدمة التجاني، وهو مقاول عمال من مدينة بربر، المركز الإداري للرباطاب.

- عملوا في شق القنوات المائية لمشروع القاش في شرق السودان.

- عبروا الحدود إلى إريتريا - الواقعة تحت احتلال إيطاليا بين عامي 1935و1940 للعمل في إنشاءات الطرق. كما عملوا أيضًا فلاحين للأرض فيها

مع ود حاج رحمة، وهو رباطابي تعاقد معه الطليان لزراعة البصل والموز في غرب إريتريا. فكان يستأجر الرباطاب لموسم الزراعة ويوفر لهم السكنى والترحيل. ويمسك ود حاج رحمة أكثر دخلهم عنده، فإما يرسله مباشرة إلى أهلهم، وإما ينقده إياهم لدى عودتهم إلى القرى في نهاية موسم الزراعة.

- كانوا يتاجرون في حطب الحريق الذي يجلبونه من جنوب النيل الأزرق إلى الخرطوم، ناقلين إياه بأطواف على النيل الأزرق. كما عملوا أيضًا باعة متجولين على حفافي مشروعات إنشاءات الخطوط الرئيسة للسكة الحديد. وربما قاول بعضهم مصلحة السكة لتزويدها بالقفاف لحمل الأتربة والحصى. فيقوم أولئك المقاولون بقطع فروع وأشجار الدوم واستئجار نسائهم لينسجن منها سلالًا.

ما تخلفه هجرات الطشيش تلك من ندوب معنوية وجسدية هي عند حملتها مثل جراح حرب قديمة من كدح العيش. سألت باجوري الرباطابي من قرية العبيداب أن يعلق على طشيشه، فحمد الله على رجوعه إلى قريته وعلى النجاحات التي حصدها منذ أوبته، ثم قال: كنت في عطبرة أعمل وأعيش حياة مغرقة في السفاهة، لا يبزّني أحد في سفاهتي. وعملت أيضًا حمالًا في بورتسودان، أحمل جوالات [أكياس] السكر والأسمنت على ظهري مثل البغل.

ثانيًا: معجزة الفول

مرت قرى الرباطاب التي درستها بتغيرات اقتصادية عميقة منذ الأربعينيات، الأمر الذي قادها قسرًا للارتباط بالاقتصاد المالي الذي نصبته الإدارة الاستعمارية منذ حلولها في عام 1898. جعل هذا الارتباط تلك القرى في اتصال يومي بأوروبا و«شاهقاتها التي تدير الرأس»[1]، وأعاد تشكيل فضائها، ووتر علاقة الماضي بالحاضر فيها، واستقطبها دافعًا بالذاكرة الاجتماعية للتأمل في ذلك التوتر الناجم عن العيش في حد التماس بين العالمين «التقليدي»

(1) Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford: Stanford University Press, 1988), p. 94.

و«العصري». وسنرى السَحِر وأجناس الخطاب الرباطابي الأخرى ما انفكت في لعب تخييلي[2] بمفردات ثقافتهم لتعينهم على تنشئة الحس بذاتهم في حمى التغيير الذي اكتنف حياتهم.

كان لإدخال طلمبات [مضخات] الماء في زراعة الرباطاب في عام 1947 القدح المعلى في التغيير الاقتصادي. فإمكانات الريّ التي جاءت بها هذه المضخات هائلة قياسًا بمحدودية جهد السواقي المستخدمة سابقًا؛ إذ نال أحمد كِرِز هو تاجر قرية ومزارع قصب السبق في تركيب أول مضخة مائية نالها. وكان قد جمع ثروة بصفته وكيلًا للحكومة في توزيع المواد الغذائية التي أدخلتها السلطة الاستعمارية حظيرة التموين عقب الحرب العالمية الثانية. تمكن كرز من إقناع أصحاب السواقي (ونقول ساقية ونعني بها مزرعة) بريّ حقولهم جماعيًا من مضخته نظير جُعلٍ يدفعونه للماء. ثم لحق به في عام 1951 محمد علي مصطفى - وهو رجل ذو كد واجتهاد، ينتمي فرعه إلى دوحة المياييس بقرية عتمور - الذي أنشأ مضخته الخاصة في أم غِديْ بالضفة الشرقية للنيل المقابلة لعتمور التي على الضفة الأخرى منه. ومن ثمَّ شاع الرِّي بالمضخات المائية حتى صار الماء سلعة بالثمن من بعد ما كان موردًا متاحًا للأسر من سواقيها.

تصادف حضور المضخات مع أمطار عام 1950 الغزيرة التي أسالت وادي عتمور، ومساحته نحو 1500 فدان، وينحدر بظهر القرية التي حملت الاسم نفسه. فزرع الناس الوادي في عامهم ذاك وحصدوا شيئًا كثيرًا. وتنبه كرز إلى إمكانات الوادي الزراعية بعد أن ضاقت أرض ساقيته الموروثة على طموحه للاستثمار فيها. فصرف عنايته للوادي وفتحه المستجد. فتقدم بطلبه إلى الحكومة، سائلًا منحه امتياز استصلاحه على سبيل الإجارة. وسانده في مسعاه ذاك سواد أهل القرية ممن لهم نصيب مشروع في الوادي بموجب «حق القصاد وهو حق ملاك السواقي في الأراضي الفضاء المتاخمة لأملاك أسرهم». فتصدق لهم بأراضٍ بالأجرة في ما يمتد عليه القصاد من الوادي ليزرعوها ويدفعوا أجر الماء لكِرِز.

---

(2) John Comaroff and Jean Comaroff, «The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People,» *American Ethnologist*, vol. 14, no. 2 (1987), p. 202.

ما أحدثه مشروع الوادي من تغييرات كان مذهلًا. فكِرِز كان يمت بوشيجة الولاء إلى الطريقة الختمية ذات النفوذ المديد بين الرباطاب وأهل السودان النيلي عمومًا. لكن إحجام زعيم الختمية عن عون كرز حين سأله إسناد مشروعه الاقتصادي بالمال دفع بالرجل ليستنجد بزعيم طائفة الأنصار خصم الختمية اللدود. وأبدى زعيم الأنصار- على خلفية منافسته مع كبير الختمية على الكسب الديني والسياسي- حماسة لإعانة كِرِز إعانة مكّنته من اختراق منطقة عُرِفَت بأنها مقفولة للختمية. كذلك أوصى زعيم الأنصار رباطاب مدينة أم درمان، ممن هاجروا إليها لنصرة والده المهدي لهدم دولة الأتراك في آخر القرن التاسع عشر، بالوقوف مع كرز ودعم مشروعه بين أهله.

لم يستكن الختمية في وجه تحالف كِرِز والأنصار هذا فشحذوا هممهم وهبوا للمنازلة. فتشفع خلفاؤهم في المنطقة لدى الحكومة لإبطال حق كِرِز في الوادي، واتهموه بالتدليس، شاكِين من أن توقيعات الناس التي سألهم إياها للحصول على موافقة الحكومة على مشروعه للوادي إنما أعطوه إياها لزعمه أنه أراد منها طلب زيادة الحصص التموينية المخصصة لأهل القرية. وتميز كرز غيظًا من مسلك الميرغني وخلفائه، فما أن لقي خليفة الختمية المحلِّي، حتى ناله بالتقريع:

قال قلت له: ولم لَمْ تُبدِ كل هذه الحماسة في الاعتراض على الخواجة كركور (وكركور هذا تاجر أفريقي أنشأ له مشروعًا زراعيًا في منطقة شمال مدينة عطبرة إلى الجنوب مباشرة من منطقة الرباطاب). ساءني يا خليفة بؤس حال الرباطاب الذين كان قصارى يسارهم النَصَبَ في السكة الحديد عمالًا وصانعي قفاف وحبال. فرغبت في إسباغ شيء من الكرامة على كسب الرباطاب لقمة عيشهم. لكن الخليفة الختمي تعنّد برأيه، زاعمًا أن كركور أوفر قبولًا عندهم من زعيم الأنصار.

مضى كِرِز قدمًا في مشروعه، شادًا أزره بصِلاته العشائرية والأنصارية للتغلب على الصعاب. وتمكن بفضل سعة حيلة العمدة المفضّل، عمدة منطقة أبو هشيم الطريف، أن يؤمِّن للمشروع مساندة مستر آربر أحد مسؤولي الإدارة الاستعمارية في الإقليم الشمالي. وكان المفضّل قد تعرف إلى آربر، في

كسلا، عقب الحرب العالمية الثانية، حين اشتغل بتجارة البراشوت (وهي كلمة ذاتها «براشوت» الإنكليزية parachute، أو المظلّة، وجرى إطلاقها على التجارة غير المشروعة عبر الحدود بين إثيوبيا والسودان) خلال حرب الحبشة في عام 1936. وكان آربر وقتها مسؤولًا عن كسلا، ولا يجد غضاضة في قبول قناني الويسكي الفاخر التي يهديه إياها المفضّل. علاوة على همة مسؤولين أنصاريين بالإقليم الشمالي، وهما مأمور منطقة ومهندس مساحة، تحمسا لتمرير مشروع كِرِز في دهاليز البيروقراطية الحكومية.

ثم دخل زعيم الأنصار في شراكة مع كِرِز ووفر له مضخة الماء، لكنه عاد وقرر إنهاء الشراكة، وباع المضخة لكِرِز بسعر أزهد وأقساط مريحة. فتحوّل كِرِز وبطانته الذين كان المشروع رزقًا ساقه الله إليهم بولائهم إلى طائفة الأنصار. بيد أن هذه المراجعة للانتماء السياسي لم تقتصر على مرّتهم تلك؛ إذ أخبرني بابكر، شيخ قرية عتمور في عام 1984، عن كيف استدبر هو معسكر كِرِز حين حرموه من تأجير أرض بالمشروع على الرغم من أياديه عليه. لذا تحوّل عن جماعة المهدي لينضم إلى الحزب الوطني الاتحادي بزعامة الأزهري أول رئيس وزراء للسودان المستقل، والمنشق عن الختمية في أواسط الخمسينيات. وكان لاستقالته دويٌّ شديد بين الاتحاديين. ويتذكر بابكر على وجه الخصوص رسالة أبرقته بها نقابة سائقي التاكسي، الخاضعة لسيطرة الاتحاديين، مهنئة إياه على تحول ولائه مما راق لها، فحمدته منه.

تحسّس الرباطاب طريقهم الوعرة إلى اقتصاد السلعة بغير مساعدة من الحكومة، خلافًا لسائر الجماعات الأخرى على النيل مثل الشايقية التي دخلت جماعات منها بعقد نظيم من مشروعات الحكومة الزراعية على ضفتيّ النيل. وتزودت تلك المشروعات بآلة مضخات الماء، وانتجت قطنًا وقمحًا وتمرًا وفولًا وعدسًا، فيما لم يكُ بين يدي الرباطاب سوى تمورهم - وأفضل ما تؤكل طازجة- لتشحن إلى الأسواق الحضرية.

مع شمول الرّي الوادي بسقايته، زرع القرويون الرباطاب سلالة فول فرجينية وصدّروها إلى ألمانيا الغربية. وجاذبني كِرز الذكرى في عام 1984 عن قريب له كان يعيش آنئذ في ألمانيا. فكتب له ناصحًا أنهم لا يحصلون على قيمة فولهم الحقيقية لكونهم يبيعونه بالثمن ذاته الذي تباع به أنواع الفول السودانية المحلية الصالحة لعصر الزيوت. فسافر كِرز إلى ألمانيا وفاوض المستوردين الألمان لزيادة ثمن فول الرباطاب. وعلّق كِرز على طائل جهدهم عند الطاعمين الألمان: دهشت إذ رأيت فولنا لا يصلح إلا كمزة لشاربي البيرة الألمان.

كتب المال الإضافي الذي جاء به كِرز، زيادة في سعر فوله، أول سطر في نهاية مشروعه الاقتصادي؛ إذ اتهمت حكومة نميري في عام 1970، وكانت في أوج مرحلة انحيازها لليسار، المصدّرين، وأكثرهم من الأجانب، أو سودانيين حديثي عهد بالمواطنة، بتخريب الاقتصاد الوطني. واعتبرت أن نظام التثمين المزدوج للفول يتستر على عمليات تجارية مشبوهة تبتغي استنزاف العملة الصعبة من البلاد. بناء عليه، صُودر فول كِرز في ميناء بورتسودان. وأُنشئت مؤسسة حكومية لمباشرة تسويق الفول. وعلى الرغم من وصم الرباطاب كِرز بخرق المعاملات الإدارية، ما أدى إلى كساد تجارته، لكن الواقع أن تدخّل الحكومة العنيف في تسويق الفول هو ما كتب نهاية مشروعه.

كان للعائدات المالية التي تحصّلها الرباطاب من بيع فولهم دور محوري في إعادة التشكيل الكبرى التي انتظمت حشد القرى الرباطابية. فشجعتهم تلك العائدات على بيع أو اقتناء المزيد من الأرض بغرض الزراعة. ولما كانت المضخات قد أعانتهم من حيث لم يعهدوا؛ إذ وسعت نطاق الري إلى أجزاء من السواقي تعسرت سقايتها في السابق، فاستخدم القرويون خطتين لزيادة مساحة أراضيهم الصالحة للزراعة: **أولاهما** تراجع الرباطاب بمنازلهم من كنف الحقول ليقيموها على حافة التلة الفاصلة بين الوادي والسواقي على ضفة النيل، وأوسعوا ضفة النيل متى أخلوها من الدور، زراعة بالنخل، محصولهم النقدي التقليدي. **وثانيهما** أنهم استصلحوا مزيدًا من الأراضي التي تركت في السابق لزحف الصحراء.

لاستصلاح الأرض التي تغولت عليها الصحراء استخدم المزارعون مدافع الماء لطرد الرمال حتى أجبروها على الاندحار لتصب في النيل. فعلّق محمد علي مصطفى، أحد رواد هذا الضرب من الاستصلاح على ذلك ضاحكًا، بأن الجيش المصري إنما كان يحاكيهم حين اجتاح خط بارليف باستخدام مدافع الماء في حرب 1973 مع إسرائيل. وزرع الرباطاب هذه الأراضي المستصلحة بالفول والحرجل.

شهد النظام الأبوي الذي تهدده شرّاد (هاربو) الفتية إلى أعمال حضرية أو ذات أجر في سوق العمل الجديدة، انبعاثًا من رماده في أعقاب التغييرات التي انتظمت قرى الرباطاب. ووظفت تلك الأبوية المستعادة لاتخاذ قرارات سليمة من الوجه الاقتصادي في شأن تخصيص الأراضي في أيدي أعضاء الطبقة الأبوية، وفي شأن الإدارة التشاركية للحقول. وخير مثال على هذه الأوبة للأبوية نجده في حالة أسرة محمد علي مصطفى من بطون الميايس.

توفي والد محمد علي مصطفى، ومن بعده محمد نفسه، في اليفاعة، تاركًا له أخوة كثر في كفالته. واستطاع محمد، بمعونة أخوته، استصلاح أرض الأسرة على ضفة النيل الشرقية التي غلبت عليها الصحراء. وبينما وسّعَ ما بيد الأسرة من الأرض، تحاشى محمد التشظي الناتج من تطبيق أحكام الميراث الشرعية. فتركوا حقلهم في قرية عتمور بغرب النيل برمته لأخيهم خضر علي مصطفى الذي حصد منه نجاحًا اجتماعيًا واقتصاديًا مشهودًا. فيما حقق محمد وأخوته نجاحًا مماثلًا في أرضهم المستعادة في شرق النيل.

كما أثبت النظام الأبوي كفاءته في تسيير الأعمال الزراعية التي طورها أولئك الرجال. فكان شأن الأبناء إما إظهار الزهد في ما سوى الزراعة من سبل الرزق، وإما الاستقالة من وظائفهم الحكومية للعمل في الزراعة وما يتصل بها من تجارة. فابْنا خضر، بكري وعثمان، المعلمان في مدارس الحكومة الابتدائية والوسطى، على التوالي، هجرا وظيفتيهما للعناية بأعمال أسرتهما الآخذة في الاتساع[3].

(3) تأذّت وظيفة المعلم في التعليم الابتدائي والأوسط، وكانت قد استوعبت أعدادًا كبيرة من الرباطاب، من هذا التحول في مناط الثروة صار به المزارعون أكثر دخلًا من المعلمين. وسخر مزارع من =

وهما الآن مسؤولان معًا لدى أبيهما عن إدارة المتجر (الذي يوزع حصص المواد التموينية مثل السكر والدقيق لتجار القرية) والمخبز والشاحنة وخدمات الماء والكهرباء. ويشرفان سوية، نيابة عن والدهما، على العمل في مدرسة البنات العليا التي بنيت بجهد ذاتي بمبادرة من خضر، وعلى قرى الضيوف في ديوان الأسرة.

ثم إن يد الأبوية التي تزايد نفوذها وتشددها، جعلت الزواج من بنات العمومة، وهو خيارها الموروث الذي بدأ في التداعي، فرضًا محتومًا مع إبقاء خيار التثنية بأخرى والتثليث والتربيع بأخريات متاحًا على الدوام. وسنقف لاحقًا على تشكّي شبيبة المياييس والبطون الأخرى من الأبوية التي نزعت البهجة عن طقوس الزواج حتى استوخموه أو كادوا.

ثالثًا: «نادي الناس الماشين لا ورا»

لم تقتصر الطفرة الاقتصادية التي جلبتها إيرادات المزارع على تقليل اعتماد الرباطاب على الموارد غير الزراعية فحسب، بل حَدَت ببعض مهاجريهم في المدن وغيرها إلى العودة إلى العمل في القرية والأرض. ومع ذلك ظل المال المرسل من المغتربين في السعودية وباقي دول الخليج العربية ركنًا ركينًا في ميزانيات الأسر الصغيرة وخططها الاستثمارية، وسندًا قويًا للمشروعات التعاونية مثل تشييد المدارس وإنشاء وحدات الكهرباء. كما قرر القرويون المفتقرون أصلًا للمهارة اللازمة لمسايرة السياق الحضري، العودة إلى مضاربهم طمعًا في ما عمّها من انتعاش. فالشيخ حمزة، بعد أن كابد مهنًا هامشية في بورتسودان ردحًا من الزمن، عاد إلى قريته في بواكير الستينيات ليفلح الأرض التي منحته مؤاجرة في الوادي، وأقام غير بارح مذاك.

يدرك القرويون أنهم آنذاك أوسع رزقًا من أضرابهم الذين هاجروا إلى سوق العمل في الحواضر وانخرطوا فيها. فقرويو قنديسي الذين تقاعدوا من خدمة الحكومة وعادوا إلى القرية، يمعنون في الاستهزاء، ناسبين إياهم إلى نادٍ خيالي

= جماعة من المعلمين فذكر الأيام الخوالي التي كانوا زبدة القرية وفاكهتها. وأراني أحد المعلمين قصيدة كتبها يعارض أغنية بنات معاصرة استثنت المعلمين من قائمة فرسان أحلام البنات لضعة رزقهم.

يدعى «نادي الناس الماشين لا ورا»، أي السائرين القهقرى، تعريضًا بفشلهم. وللمتقاعدين من مصلحة السكة الحديد نصيب خاص من إشفاق القرويين لكون العمل الشاق استنزف عصارة جهدهم.

يطرب القرويون للكيفية التي يتذكر بها أولئك المتقاعدون فجأة أن لهم أرضًا يمتلكونها في القرى. ويحكون عن قريب لهم من أهل المدينة جاء إلى القرية أول مرة مطالبًا بأرض ورثها عن أبيه. فزعموا له أن النيل ابتلعها من زمان. فلما طلب المدني رؤية أرضه أخذه قروي إلى شط النيل. فلما بلغاه انحنى القروي إلى الأرض والتقط حجرًا قذف به بعيدًا في الماء، وقال: تلك أرضك. والتقيت أيضًا بعامل سابق في السكة الحديد كان ناشطًا نقابيًا فصله نظام نميري بعد الإضراب العام في عام 1981. وكان النقابي السابق مغيظًا من إنكار أهل قرية قنديسي عليه أرضًا يملكها. فقال مستنكرًا «بلع الذمة» الشائع عند الرباطاب: بلغت من السودان كل صقع وفج ولم أر مكانًا يفتقر إلى العدل والاستقامة مثل دار الرباطاب. وعادة ما يلمزه القرويون بالإشارة إلى فصل نميري له، ويرشحونه، بسبب من تجاربه النقابية، لترؤس نادي السائرين القهقرى: «الناس الماشين لا ورا».

درج بعض الرباطاب في المدينة، ابتغاء التخفف من الأوضاع المعيشية التي بدأت تتردى فيها، على إرسال عائلاتهم للعيش في الريف، حتى أن نحو عشرين في المئة من العائلات المقيمة في عتمور يعمل ربها في المدينة ويقطن بها. ويرمي القرويون رباطاب المدينة بشعبة من نفاق لكتمانهم علة إعادتهم عائلاتهم إلى القرية. فيتعلل رباطاب المدينة حين يسألون عن هذا التدبير برغبتهم في نوال ذريتهم تعليمًا أفضل؛ إذ لم تعد مدارس المدن كسابق عهدها. لكن القرويين لمّا ينسوا بعد كيف نقل هؤلاء، أول عهدهم برغد المدنية، عائلاتهم من القرية، لإعواز مدارسها. ويقول القرويون إن مناط السبب الحقيقي هو العنت الذي يلقاه رباطاب المدينة من مقاساة ارتفاع مستوى المعيشة في الحضر.

رابعًا: جَلْدُ الماضي

حملت التغييرات الملموسة التي مست حياة الرباطاب أولئك القرويين على الجدال مع ماضيهم بحرية تامة، بصورة صار الأسلاف بها غرضًا للواذع النقد.

ويبدو أن الرباطاب الذين احتضنوا حاضرهم بالكلية، استدبروا ذلك الماضي حتى أنهم يستكثرون عليه محض الحنين إليه.

فالأسلاف ملومون عندهم لخطل ما اتخذوه من قرارات تضرر منها الأحفاد. لذا تنوعت أشكال شجب القرويين للسلف والاستهزاء بهم. فرْباط، جد عموم الرباطاب، الذي يقال إن قبره في قرية كرقس في مقابل طلمبات كِرِز، يلام على استقراره في أرض قفر كثيرٌ نصَب زارعها، قليل نواله منها. ويقارنون بؤس اختياره أرض سكنه ببني جلدتهم النهريّين، الجعليون والشايقية والميرفاب الذين عصمت الحكمة أسلافهم عن سكنى المكان الجديب. وتقارن سَحْرَة بين أرض الرباطاب الجلمد وخصب سهل أقاربهم النهريين الأباعد، مشبهة أرض الأولين باللحم كثير العظم (لقلة خيره)، فيما تجعل أرض الأخيرين مثل لحم الفخذ في بضاضته وطيب مأكله.

يتمثل تقريع السلف أيضًا في الحالات التي يرى فيها الخلف بؤس مهن السلف وعدم جدواها. فيحكى أن رجلًا جعل من نفسه حارسًا لمقبرة وليٍّ زعم أنه من عترته. وكان، لقيامه بالحراسة، يترمّق مما يهدى إلى الولي، حيث كان الناس يلتمسون بركة الولي بحلب الشياه والماعز في دحلوب (إناء منحوت من قطعة من الصخر) على قبره. فجاء أخ له إلى القرية ونشد زيارة الولي المتسبين إلى صلبه. فقام أخوه الحارس دليلًا معه في الزيارة. ولما بلغا القبر طلب إليه الإشارة إلى موضع رأس الولي. فما إن أشار الحارس إلى الموضع حتى تناول الزائر الدحلوب الحجري ورجم به الموضع الذي يفترض أن يكون رأس الولي. ثم خاطبه: «قُمْ! ما الذي يجعلك ترقد منتظرًا حلب الأغنام عند رأسك وباقي السلف أورثوا حفدتهم العمائر السامقات»؟ وفي السياق ذاته، ضرب حفيد مخمور مغيظ، قبر الولي الرباطابي أبو الزينة. وتقول القصة إن الرجل مر بقبر أبو الزينة وهو في رفقة مخمورة من الفتيان، فسولت له الصهباء، فانهال على القبر بعصاه وهو يقول: «ذهب الناس بمتعة الدنيا وأنت هنا مسجىً لا تريم».

لم يسلم الأولياء أيضًا من تقريع شباب الرباطاب المتأثرين بالجماعات الدينية التي لا تعتقد في الأولياء وتعظيمهم؛ إذ انتظم بعض الرباطاب من تلامذة

المدارس الثانوية في معسكر شبابي في الثمانينيات نظمته في الخرطوم جماعة أنصار السنة المعروفة بإنكارها تعظيم الأولياء. وتأثرًا منهم بما تلقوه من تعليم في ذلك المعسكر، هاجم أولئك التلامذة مقبرة أبو قيزان، الأعلى قبة من بين القبور في القرى التي درستها، وشرعوا في هدمها. لم يرق ذلك الفعل منهم لرباطابي شهد الواقعة، فطردهم عن إيذاء المقبرة، قائلًا: «إنكم لجاحدي معروف. كان قمينًا بآبائكم إخباركم أنهم كانوا ليهلكوا جوعًا لولا كسيرات الخبز التي يتركها الزوار على قبر أبو قيزان».

خامسًا: الجيل الساندويتش

ينظر جيل الرباطاب، محل دراستنا، إلى التغييرات التي أحدثوها بإجراء مقارنة ما بين أساليب آبائهم وأساليبهم هم - أبناء هذا الجيل - في طور الأبوة. وهم في تقويمهم حياتهم، يرون أنفسهم ضحية آبائهم وأبنائهم على حد سواء. ويقترحون بإلحاح، من دون الإفصاح القاطع عن هذا المفهوم، أنهم «جيل ساندويتش». ويحتجون بأنهم كدوا واجتهدوا في شبابهم لمعاونة آبائهم وأسرهم، ما حرمهم تعاطي تعليم ينير لهم دياجير المستقبل. وعليهم الآن، فوق أمّيتهم هذه، تلمس سبيل التعاطي مع متغيرات الزمن. فهم يرسلون بنيهم وبناتهم إلى المدارس لئلا يكرروا خطأ آبائهم هم بحقهم. ومحصلة هذا ليس حرمان أنفسهم من خدمة أبنائهم لهم في الزراعة فحسب، بل ويتوجب عليهم الإنفاق عليهم حتى يبلغوا أشدهم مكملين تعليمهم. ويصف مصطفى الهدع، من قرية عتمور، مأزقهم هذا بقوله: «خدمنا آباءنا وها نحن الآن نخدم بنينا. لم يكن على آبائنا الاجتهاد كثيرًا في العمل الحقلي، فالرقيق أعفوهم من بذل عزيز قوتهم في الحقل. لكن الرقيق أعتقوا في الوقت الذي شببنا فيه، لذلك وقع كامل عبء العمل في الحقل على كاهلنا. لقد نَعِمَ آباؤنا براحة متصلة، حيث قام الرقيق بالعمل عنهم زمن شبابهم، وقمنا به عنهم أوان مشيبهم. ويذهب أبناؤنا الآن إلى المدارس ونحن ما زلنا ننصب في العمل بتصميم منا ألا يخدمونا خدمتنا لآبائنا».

لا غرو إذًا في احتفال أولئك الرجال المبالغ بالحياة المتغيرة التي اكتنفتهم،

عن وعي كبير بفارقها عما سبقها. فلهم اعتقاد راسخ في كون التغيرات التي أجروها في حياتهم من قبيل النعمة الواجب شكر الله عليها. ولا تبدو عليهم سيمياء الذي يرمي كمدًا بنظرات حنين إلى الماضي. فهذا خضر، الأمي الذي تزعَّم حملة بناء مدرسة البنات العليا بالجهد الذاتي، يقول: «كانت لنا في غابر أيامنا خلاوى (مدارس قرآنية)، ولنا على أيامنا هذه نظام مدارس حديثة يتوسع باطراد». وبوصفه صاحب أفره ديوان (مضافة) بين القرى، قال: «هذا زمن رخاء. لدينا من الطعام ما يكفي لإقراء ضيوفنا». ووصف خضر، في نقاشي معه، تسلط آبائهم وترفعهم عليهم بأنه استعمار. وسألته عما إذا كان السِحْرُ شائعًا في جيل آبائهم فقال: «وكيف لي أن أعرف؟ نحن لم نكن نخالطهم بالقدر الذي يسمح لنا حتى بمعرفة ما يخوضون فيه بالحديث».

يصف هؤلاء النظام الأبوي الذي ترعرعوا في ظله على أنه «استعمار». ولهم حجتهم على ذلك. فيشيرون إلى أنه في الأيام الخوالي كان على الإماء المسترقّات خلع غطاء الرأس إذا ما مررن برجال. فيما يتوجب على الحرائر خلع أحذيتهن إذا قابلن الرجال. وكان محتمًا على الصِبية راكبي الحمير النزول عن ظهور دوابهم حتى تباعد بينهم وبين الرجال مسافة شاهدًا على الاحترام اللائق. وقصّوا علي حكاية صبي نجح في امتطاء صهوة حمار بعد لأي وكدمات. فما هنئ بالاستقرار على ظهره طرفة عين إلا وقابله رجل بالسبيل. ولما أدرك الصبي ما يتوجب عليه من نزول يقتضيه واجب الاحترام، والصعوبات التي قاساها حتى رقى مرقاه الشَموس، شرع يستحلف الرجل: «يا عم! سأنزل لك عن ظهر الحمار إن وعدتني بمساعدتي على ركوبه مجددًا». وآخر ما في براهين الجيل على «استعمار» الآباء هو ما كان من المفروض اتباعه من سلوك على كل صبي يسمح له بتناول الطعام مع أكابره. كان عليه مسك صحن الأكل بيد وإطعام فمه بالأخرى. ولا يسمح له بالنهوض حتى ينهض آخر الطاعمين، بعدها عليه حمل الإبريق ليصب على أيدي الغاسلين.

سادسًا: متعة الأريحية

لخليفة محمد أحمد من قرية عتمور حفاوة منقطعة النظير حين يحدِّث عن تغير أمور حياتهم نتيجة التطورات التي أحدثها إدخال طلمبات المياه. فيعدد

أماكن كانت مسكونة بالجن حسبما اعتقدوا من قبل، فأُحسِن استغلالها من بعد، فألجمتها زراعة الإنس بعد وحشة. ويحكي عن كيف كانت القرى - على أيام صباهم - ليست سوى نفر قليل من السكان وثلل منازل منعزلة. ويحكي عن كيف كان القرويون يتخذون لسكناهم غرفًا عاطلة عن حوش يلمها، في حين كان لبعضها راكوبة (بناء كالفرندة ذو سقف من القش وبلا جُدُر). ويختم بأن: «ميسور الحال في القرية ربما اتخذ له خلوة (غرفة الضيوف). فالدواوين (ج. ديوان، وهو المَضافة الواسعة أو عدة مَضافات) لم تكن معروفة وقتذاك».

الدواوين، من حيث كونها توسعة بارزة لفضاء الرجال المنزلي بين الرباطاب، هي أبرز سمات المجمعات السكنية الأسرية المشيدة على التلة بين الوادي والسواقي. وكفضاء رحب للأريحية والكرم، هي تستبدل أشكال قِرى الضيوف القديمة في القُرَى أو تستكملها. وكان سدنة أريحية القرى في السابق هم الأسر الدينية أو أسر الإدارة الأهلية ذات اليسر النسبي. وكانت بؤرة ذلك الكرم التقليدي ومنفذه هي الخلاوى. أما الدواوين، فظهرت للوجود مع صعود نجم الإدارة الأهلية في الثلاثينيات، حيث كان ديوان العمدة محل إقامة مسؤولي الحكومة في خلال جولاتهم الريفية.

ثم جاءت إلى فضاء الكرم الريفي فئة من المستثمرين في الزراعة الرأسمالية، فاتخذت الديوان أيضًا معرضًا لسخاء يدها. وغاب نجم بيوت الإدارة الأهلية من وجاهة الكرم ودواوينه إلا من انضم إلى الطبقة الجديدة. لكن لا تزال الأسر الدينية على استمساك بخلاويها التي يؤمها في الغالب عابرو السبيل، مثل الباعة التشاشة من الفولاني وبناة بيوت الطين من المناصير ومادحو الرسول الجوالة من الشايقية، وأفراد من الغجر ولاجئون من صعيد مصر وسائر الرباطاب الآخرين الملتمسون الدعم لمشروعات يحملون همها. ويُعتقد أن الخلوة أرحب بالضيف من الديوان. لكن أحد الرباطاب عرّف الديوان، على النقيض من الخلوة، أنه المكان الذي لا تحتاج إلى استئذان أهله قبل السماح لك بالدخول. وبناء عليه ربما فهمنا لماذا تكدّر خضر، كصاحب ديوان أشبه بالنُزل، من تكرار أحدهم طرق باب ديوانه المشرع أصلًا على مصراعيه.

بعض الدواوين، مثل ديوانيّ أحمد كِرز في كرقس، وخضر علي مصطفى في عتمور، اللذين نزلت بهما في عاميّ 1966 و1984 على التوالي، هما نزل أكثر منه غرفة الضيوف المعتادة، مع أن مصطلح الديوان يسع كلا المعنيين. وربما فسر هذا ضيق صدر خضر بالذي ألح في الاستئذان منه بالطرق على الباب قبل دخول ديوانه المفتوح للجميع، كما تقدم. فالدواوين منشآت مبيت ومقام، رحيبة الحجرات، ومزوّدة بسائر الكماليات الحديثة، مثل دورات المياه والكهرباء. ومنفصلة عن جناح النساء لكن الوصول إليها ميسور من عندهن، حيث يُصنع طعام الضيوف وأكثرهم من الحكومة أو المشتغلين بصنوف الزراعة ممن يبيتون ليلهم فيها أو يمكثون حتى تمام مأمورياتهم. وكان ديوان كِرز، لدى مقامي فيه في عام 1966، هو، كائنًا ما كان الغرض، المركز الإداري لمشروعه الزراعي. وكان ديوان خضر، حين مكثت فيه عند أوبتي إلى ديار الرباطاب في عام 1984، مسكنًا ومقامًا لمعلمي مدرسة البنات الثانوية حتى اكتمل بناء مسكنهم. وكان الآباء الذين يرافقون بناتهم إلى المدرسة ينزلون في المضيفة إلى أن يرتبوا شؤون عودتهم إلى ديارهم. وكان القرويون، في معلمي المدرسة منهم، يأتون إلى الديوان للأعمال أو لمخالطة الناس ويُطعَمون الوجبة التي تصادف وجودهم هناك. وكان الطعام يكفي الحاضرين على الدوام، وكان أسلوب طبخه حضريًا، ليس فيه من خشونة مأكل الريف من شيء.

فهمت الكتابات الأنثروبولوجية من الكرم الذي هو جود بالموجود للآخر[4]، أنه صدقة[5] أو رأس مال رمزي[6]. وهو استثمار، أي اقتصاد، لكنه «دقة قديمة»[7]

(4) Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Jack Goody (ed.), Richard Nice (Trans.), Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), p. 82.

(5) Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (New York: The Norton Library, 1967).

(6) Bourdieu.

(7) Ibid; Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Eric Hobsbawm (ed., intr.), Jack Cohen (trans.) (New York: International Publishers, 1964); Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (New York: Passfinder Press, 1972), and Mauss.

لأنه يتستر على حقيقة أنه فعل اقتصادي ويضرب صفحًا عنها[8]. فمن رأي موس أن الصدقة تنتج، من جانب، من فكرة أخلاقية عن الهدية والثروة، كما أنها، من الجانب الآخر، فكرة في التضحية بموجود لمصلحة آخر. وبناء عليه فالكرم ضروري وإلا وقعت الواقعة انتقامًا من فحش المال، ولسعادة الأغنياء ممن ينفقون على الفقراء مرضاة لله[9]. لكن يرى بيار بورديو الكرم استثمارًا اجتماعيًا للناس في الناس، ويسميه «رأس المال الرمزي». بعبارة أخرى فهو رأس المال المبرأ من الحسابات الاقتصادية المحض التي يطاولها التجاحد. وتنأى هذه الحسابات بأن تمتد ببرودتها «المتسمة بشح النفس، إلى جزر رأس المال الرمزي المقدسة»[10]. ومع ما يرشح من الديوان من سيماء «العظمة الغراء للمجتمع الرحيم القديم»[11]، إلا أنه لا ينتمي بين الرباطاب إلى اقتصاد عفى عليه الدهر. خلافًا لذلك فهو يتوج همة طبقة ريفية من المستثمرين في الزراعة، ألمحنا إلى صعودها بين الرباطاب في ما تقدم.

في محاولتنا فهم بوليتيكا الديوان في ضوء علم اجتماع الكرم، لم نجد تفرقة بين لاهوته واقتصاده. فالرباطاب الذين لا تخفى عليهم حسابات الديوان الاقتصادية هم أنفسهم من يصرع بعظمته. ولم يطرأ لبورديو هذا الصرع بعظمة الديوان في دراسته الكرم بين البربر الكابيلي، لأنه لم يأخذ لاهوت مجتمعهم بصورة جدية. فجرد «هابيتوس» (جِبلة) البربر الكابيلي من الإسلام. والهابيتوس مفهوم استقدمه بورديو لعلم الاجتماع كما تقدم. وهو نظام من التراتيب تمتزج فيه خبرات الماضي ويخدم كمصفوفة من الإحساسات والكياسة والأنشطة. ويجعل بمقدور المرء إنجاز مهمات مختلفة ولانهائية. وبعبارة مبسطة فهو التاريخ تحول إلى سلوك طبيعي في المرء. ولما غض بورديو الطرف عن إسلام الكابيلي ودوره في تشكيل تراتب جبلتهم جعله جزءًا من تاريخهم الذي لم يتجذر في طبيعتهم. فمتى قرأت له كيف عالج إسلامهم خرجت بالانطباع أنه لا مكان له في إعراب

---

(8) Bourdieu, p. 172.

(9) Mauss, p. 15.

(10) Bourdieu, pp. 177-178.

(11) Engels, p. 101.

حياتهم أو أنه مفروض عليهم من علٍ[12]. فهم حيال الإسلام كفراجة على نحلة دولة أو، ما هو أسوأ، ضحاياها[13].

لا يجهل الرباطاب مغزى الاقتصاد السياسي للديوان ولا هم في غفلة منه. وليس خلعهم اسم البلدية (المجلس البلدي) على ديوان خضر أمرًا عارضًا، بل اعتراف منهم بما يجري تصريفه فيه من أعمال ومصالح؛ إذ كان لوجهاء الريف كسبهم دائمًا من مداخيلهم على تصريف خدمات ومنافع الدولة التي تحدد مقادير الحصص التموينية والوقود، وتمنح تصاريح حمل السلاح، بل توزع كوتة فرص أداء الحج لأهل القرى. وكنا قد رأينا في ما مضى كيف انهار مشروع كِرِز بضربة قاضية من الدولة في إحدى الحالات العارضة التي ينتابها فيها اهتمام بصون المال العام. فمسؤولو الحكومة الذين بيدهم سلطان الحياة والموت على الأعمال التجارية بالقلم الذي في يدهم، ما أحوج الناس إلى إبهارهم و«تدجينهم»، وهو ما يبدو أن الديوان من يقوم به على أتم وجه. فصار الديوان مفتوحًا بغير قيد أو شرط لمسؤولي الحكومة ابتغاء الحصول على خدمات أفضل. بل حتى سائق حافلة المدرسة الجديدة وجد له مأوًى هناك.

تلحق بالديوان غرفة أقل شأنًا مبنية من المواد المحلية، وتخصص لذلك النوع من الناس الذي عادة ما يستضاف في الخلوة. لكن لا يجوز النظر إلى هرمية الديوان هذه على أنها حاجز سميك دون أمثال خضر وضيوفهم الماكثين بالديوان الأصغر؛ إذ صادفت في ديوان خضر رجلًا هرمًا من البجة، كان يأتي إليهم في أوان حصاد البلح من كل عام لخفارة نخيلٍ قرويٍّ ما. ولما أتى لمحصول عام 1984 أصابه المرض في الطريق، ورفض رب عمله أخذه عنده. فتحول البجاوي إلى ديوان خضر الأصغر وأقام هناك يتلقى علاج مرضه. وكنت أساير خضرًا ذات يوم، حين أبصرنا البجاوي يخرج من باب الديوان، فقال لي خضر: «انظر هناك،

(12) Bourdieu, pp. 41, 55, 78, 83, 106, 122 and 173.

(13) Marshall D. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Canada, Origins and Options, 1 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981), p. 53.

البجاوي نهض على قدميه. يا أسفًا! فربُّ عمله تخلى عنه». ومن ثمَّ، لا يصح رمي خضر بعدم إكرام ضيوف ديوانه الأصغر.

لا يكتم القرويون انتقادهم ديوان خضر من جهة أنه جسر للدولة، بل يعلنونه بصراحة تكاد تكون جارحة، حيث يقول قريب له ذو ولع بالسياسة، إن حماسة خضر لبناء مدرسة البنات الثانوية ليس من البِرِّ في شيء، لأنه يبتغي أن يكون المتعهد عن الحكومة لعطاء غذاءات المدرسة خالصة لنفسه. وألقت شاعرة في القرية باللوم في نقص حصص السكر على خضر وأضرابه ممن يأخذون حصص القرية ويرسلونها إلى أماكن أخرى ليبيعوها في السوق السوداء.

على أن للقرويين أوقاتًا يستسلمون فيها لسحر الديوان الذي يتراءى لهم فضاء أغر للشهامة غير قابل للقسمة أو التبعيض. وفي أوقات أخرى، وتبعًا للمناسبة ولحالة المتحدث الذهنية والجنس البلاغي الذي يستخدمه، يتوقف الناس عن تطبيق حسابات بورديو الباردة على الديوان لأنه يبدو لهم بمنجاة من ذلك. ويصطنع الكرم لنفسه قدسية خاصة عند الرباطاب. فالكرم، كجزيرة مقدسة معزولة، لها عبدتها خالصون لها مخلصون. فالكرم، الذروة في إنسانية الإنسان، يأتي التعبير عنه في بويطيقا الفحولة عند الرباطاب بمصطلح، للعدوان بسببه واليقظة لمقتضياته. وأغنيات السومار النسائية التي تنشد في طقوس العبور عند مراسم الطهور أو الزواج، تُشدد بقوة منشداتها النساء وسطوة محتواها، على كون الكرم مخاطرة أو واجبًا جميلين. ويوصف الرجل الكريم بأنه «عوج الدرب» (أي الذي حرف الطريق عن مساره)، حيث لا يجوز لأي مسافر من دون قريته في زيارة مسكنه ليبيت ويطعم ويشرب. وصار من المألوف في السومار وصف ثراء ونباهة الرباطابي الدارج إلى الرجولة بأنه «عشّاي ضيوف الهجعة»، أي الذي يكرم ثواء ضيوف آخر الليل حين تهجع العين. ولإعلاء سطوة الكرم وشأنه تصور لغة السومار الضيوف كغزاة مهاجمين يتخيرون آناء الليل لغزواتهم. فالرباطاب يعترفون بالمحامد لبني جلدتهم الذين ينهضون أكفاء للمعايير المنبثّة في بويطيقا الرجولة. أما الذين فاتتهم متعة منازلة الكرم عن كثب، كما وقعت لخضر وأضرابه، فهم صرعى تجلياتها من أين أتت، وممّن، ومتى.

أسوق هنا تجربتين بارزتين من بين ما جمعت من ملاحظات ميدانية عن ورع الكرم وروعته. **الأولى** في مقهى بمدينة أبو حمد، حيث كنت أجلس مع البشير عمر، وهو شاعر ومعلم مدرسة متقاعد وأحد أبناء أسرة ذهبت عموديتها، حين سألني فجأة:

- مع من تنزل في قرية عتمور؟

- مع خضر.

- الخِدر (وهي الخضر ويقصد نبي الله الخضر عليه السلام كما ينطق اسمه في عاميتنا)! لم يسبق لي أن صنعت شعرًا في مدح رجل مما لا يليق بالشاعر. لكنني أفكر في كتابة شعر أمدح به الخضر (لا خضر)، فكرمه لا يسعه الوصف. كيف ترى هذا؟

التجربة **الثانية** حدثت في ديوان خضر ذات مساء. دخلت على الديوان امرأة عجوز من ضيوف نسوة خضر، ويبدو أن دافعها لاقتحام الديوان كان من القوة حيث جعلها تتجاهل قسمة الفضاء المرعية بين إقليم الرجال وإقليم النساء في البيت، فوقفت العجوز وأولت الرجال ظهرها وأملت النظر في محيطها، ثم قالت أخيرًا: «هذا إذًا ملكوت خضر». وكأني سمعتها تتنفس الصعداء وهي تكر راجعة إلى قطاع النساء. وأحسب أنها ربما سعدت بأنها رأت بعينيها ديوان خضر، أو المعجزة اللفظية التي راكمتها أجيال من مغنيات السومار.

اغتسل كلا الشاعر والعجوز بالنور الساطع من علمهما أو مشاهدتهما عن كثب لتجسيد ملموس لأشواق الثقافة لميلاد الكريم الباذل المحض.

سابعًا: الحداثة: من «الكِداية» إلى «الكموديشن»

يعكس الديوان، مثل ديوان خضر أو كِرِز، الدراما الكامنة في تجربة الرباطاب المتنوعة والمضطربة مع الحداثة. ومن نافلة القول إن معسول الوعود الحداثية العرقوبية التي قطعتها سلطات الاستعمار، وما بعد الاستعمار، للقرويين ذهبت أدراج الرياح. فالقرى موضوع بحثنا، المتحرقة شوقًا للحاق بركب العالم، كانت

تفتقر حتى إلى خدمات المياه؛ إذ تعثر مشروع الحكومة القاصد إلى توفيرها لها، ما جعل خيبة الحكومة هدفًا لسَخْرَة نذكرها لاحقًا. ومع أن القرويين تشاركوا بمالهم لشراء مولد كهربائي، اقتصر تشغيله ونفع إمداده على ساعات الليل الأولى للإضاءة فحسب، بحظر مشدد على استخدام الآلات الكهربائية. لذا ينهض الديوان، المضيء بمائه السلسبيل، على هذه الخلفية من تهافت المشروع الحداثي في توفير خدمة المياه والكهرباء، كاختراق فريد للحداثة. وصورت السَخْرَة التالية هذا النجاح المفرد على الحداثة في مقابل فشلها الذريع في ما عداه في القرية عمومًا:

«بات الشيخ الصايم، وهو سحّار، ليلته في ديوان بقرية أم غدي، ونهض صباحًا وتوجه إلى دورة المياه والحمام ليغتسل. واستغرب للكماليات التي تمتع بها في هذا السياق القروي، فعلّق بقوله: صَحْوكَ من النوم في هذا الديوان كاستيقاظك من حلم ذي جنابة».

الديوان، من حيث إنه موضع للاستهلاك الذكوري الجماعي للطعام، يستبطن رغبات اجتماعية معقدة لجيل الرباطاب الذي شاده. فكان جيل الرباطاب أهل الديوان، وبتأثر منهم بطرائق الحداثة، يخرجون في رحلات ترفيهية محاكاة منهم للمدارس القليلة في المنطقة، تلك التي هيئة التدريس فيها من المدن. وكان الجيل يخرج إما إلى الصحراء من خلف القرية لصيد الأرانب والغزلان، أو يشخصون إلى جزيرة في النيل ليولموا بشاةٍ، محتقبين معهم خمرًا كان أكثرهم يعاقرها.

كان هذا النسق في التعاطي مع الطعام على الخلاف مع حدود الإسلام الناهية عن تعاطي الخمر، ومنافيًا لأعراف الرباطاب المستمدة من الإسلام. وكان أولئك الفتية، في ما يتعلق بالمحذورات الإسلامية، متحيزين لهوى نفوسهم، فرخصوا لها الحق في التقرير بشأن ما يُلتزم حدّه وما يُنتهك. وكان هذا الغموض في استصحاب السكر المحرّم في سياق النزهة مناط هذه الطرفة من سخرية الرباطاب اللاذعة:

«قدِم رجل مشهور بسلاطة لسانه متأخرًا إلى نزهة، ليجد الشباب يكرعون الخمر، فيما بقي الخروف مذبوحًا بغير سلخ. وحين سأل القوم عن السبب، قالوا:

- حرجمناه (أي لم يذبح على الطريقة الشرعية).

- وما عيبه؟

- حرام (أي لا يجوز أكله دينًا).

فقال الرجل مشيرًا إلى قناني الخمر المتناثرة: أسألتم أنفسكم من أباح لكم هذه؟».

تستنكر أعراف الرباطاب تناول واحدهم الطعام في أي مكان غير بيته. ويسمون هذا التعاطي الشاذ للطعام «كِدَاية». وهي بتعريف حصري دقيق لامرأة من رواتي بأنه «الطعام الذي لا يصنع بيدي نساء الدار ولا يوقظ أطفاله من هنيء نومهم للشِركة فيه». والتشديد هنا ينصب على البيت بوصفه الفضاء الثقافي المشروع لتناول الطعام كما هو واضح بجلاء من الكلام المذكور. وشاع عن أسرة الميابيس، وهي أسرة مجتهدة من كرام قرية عتمور، ولع أفرادها بالكداية. لذلك عبرت أغنية سومار عن الأمل المعقود بصبي مختون، ينتسب بأمه إلى تلك الأسرة، ألا ينحو نحوهم:

«إن جَبَدوك الميابيس ناسًا الكداية تدورها».

واستنكار الكداية يحاذي النعل بالنعل استنكار شرب الخمر، وهذه أغنية سومار تمتدح رجلًا لكونه لا ينتبذ الخمر ولا يطعم الكداية:

«تعالن يا بنات اسمعن لوصوفو

ما أكل الكداية وفيها ورّم دوفو

ما قنب شرب مخمورًا حسب متلوفو»

كان الجيل يعلم يقينًا أن نزهاتهم ملوّثة ثقافيًا. لكنهم كانوا يحتاجونها لاستيفاء انتسابهم إلى الصبا الحداثي. واعترف رجل منهم بأن ما يفعلونه من أكل في رحلاتهم هو عين الكداية، لكنهم، ابتغاء التخفيف من فداحة صورتها، سمّوها «الكوموديشن»، تحريف للكلمة الإنكليزية accommodation تورية عن

حجز مقصورة في قطار السكك الحديد بالنوم والدرجة مبذول لها خدمات الطعام، والنوم لبعضها. وهو معنى الكلمة الإنكليزية في بعض استعمالاتها.

ثامنًا: أسمنت مسلح للأسلاف

يبدو أن الرباطاب استاءوا من حكومة تهتم بماضيهم أكثر من حاضرهم، وهو الحاضر الذي اصطنعوه لأنفسهم. ونمثل لقولنا هذا بما جرى مع الطيب أبو سن - وهو رباطابي زاملني بصف الدرس في الستينيات- وفولكلوري كتب رسالته للماجستير في الفن اللفظي لجماعته الإثنية. فاقترح الطيب، وكان وزيرًا في حكومة الإقليم الشمالي والرباطاب منه، على كِرِز تخليد ذكرى رباط، جد الرباطاب، المدفون في قرية كرقس، ويقع قبره قبالة مضخات كِرِز المائية. وسأله بناء قبة على قبر رباط سيعلق عليها الوزير لوحة منقوش فيها نسب الرباطاب. لم يرُق اقتراح الوزير لأبناء كِرِز الذين كانوا يلومون جدهم رباط على تخيره السكنى في هذا البلقع الصخري. فاقترح أبناء كِرِز على أبيهم، بدلًا من اللوحة، صب الخرسانة (الأسمنت المسلح) على القبر لإبقاء ساكنه فيه لا يقوى على الخروج حتى في يوم القيامة. وستتناول عما قليل دلالات هذا المسلك على بعثتي بينهم موفدًا من جامعة الخرطوم لدراسة مأثورهم الشعبي. وهي في نظرهم بالطبع مهمة حكومية حيث نظرت إليها.

يسلط الرباطاب سخريتهم اللاذعة على الحكومة ليس لفشلها في خدمتها إياهم فحسب، بل ولإنحائها باللائمة عليهم متذرعة أن العيب فيهم. وأخبرني حاكم الإقليم الشمالي، وهو رباطابي وأستاذ سابق في جامعة الخرطوم، في عام 1983 - وهو عام أعسر الناس فيه الوقود عسرًا شديدًا - أنه لام في عامه ذاك جماعة من المزارعين الرباطاب على تقصيرهم في عملهم وهددهم بدعوة الفلاحين (المزارعين المصريين) ليزرعوا لهم أرضهم. حينها سأل مزارع رباطابي الحاكم أن يأذن له بالتعقيب، فلما أذن له قال: «لا نمانع في استجلاب المصريين ليزرعوا لنا أرضنا، لكنْ لدي سؤال لك: هل ستوفر لهم الغازولين (تنطق ديزلين، الوقود) أم سيحضرون غازهم (وقودهم) معهم من مصر؟».

لما كان عزم الناس قد انعقد على تصريف شؤونهم بغير عون الحكومة، شرعوا في بناء المدارس وإدخال الكهرباء بطريقتهم الخاصة. فلم يكن واضحًا لهم إن كانت الحكومة ستستكمل مشروعيّ الماء والمشفى اللذين بدأت بهما وتعسرت. بل هم قنعوا من خير في الدولة. وشهدت مناسبة اجتماعية تجاذب القرويون فيها أطراف النقاش حول مشكلات ريٍّ حقولهم. ومع امتنانهم للخير الذي عمهم في الستينيات بدخول مضخات الماء الضخمة لسقيا زراعتهم، لكنه كان امتنانًا لأيام خلت بغير حنين مؤرق لها، لاعترافهم بأن التجربة ماتت موتًا طبيعيًا. فأصحاب المضخات كانوا بئس المديرين لشؤونها، وكان الناس مشاكسين، حيث لم يراعوا النظام المطلوب في التعاونيات. علاوة على هذا، شجع تزايد العائدات الحقلية المزارعين على التملص من التعاونيات وابتياع مضخات مائية صغيرة من طراز لستر (Lester) وتركيبها في حقولهم. وأحصى المتناقشون في قرية عتمور فوجدوا أنهم أسرفوا فيها؛ إذ بلغت اثنتين وثلاثين مضخة لستر ليست لها حاجة بالنظر إلى ضيق ما بيد المزارعين من الأرض وفشل الحكومة في توفير الوقود. وحاول رجل عجوز إقناع جماعة الحاضرين بالتفاوض مع كِرِز الذي لا تزال مضخاته الكبيرة قائمة في مكانها، لتوفير الماء لهم. لكن تجارة كِرِز كانت تعاني البوار، وكِرِز نفسه يجاهد لبلوغ العافية بشق النفس بعد نوبة قلبية كادت تودي به. بيد أن الاقتراح لم يلق قبول الجماعة فسرعان ما وأدته بالتحول إلى حديث آخر. وربما كان اعترافًا منهم بأن التعاون مثل «برمة الكثيرة لا تفور».

الحكومة التي كانت في ثمانينيات القرن الماضي تلبس للناس لبوس مراعاة التراث، وزادت عليه برجوع الرئيس نميري إلى شرع الله بقوانين أيلول/ سبتمبر 1983 الإسلامية، متهَمة عند المزارعين بتجاهل ما تواطأ عليه الناس في معاملات إجارة الأرض. فالمجلس التشريعي الإقليمي كان ينظر في إجازة قانون يدحض حق القُصّاد الذي هو حق ملاك السواقي في الأراضي الفضاء المتاخمة لأملاك أسرهم كما مر. وكان من وراء هذا التشريع المستثمرون في المضخات المائية ممن رغبوا في الحصول على أراضي القصاد كأرض تستأثر بها الحكومة. ولا تزال دراسة ظهور طبقة مستثمرين رأسمالية تزاحم لنفسها بالشعارات

الإسلامية أمرًا لم نوله مستحَقه من الدرس. والحال نفسها في دول إسلامية أخرى تشهد صحوة إسلامية. فالباحثون عادة ما يجسون سطح ظاهرة الصحوة بغير سبر لغور اقتصادها السياسي. فيصورونها كمجرد ردة فعل «مَرَضية» على الحداثة بما يجعلها أقرب إلى التهافت السايكولوجي. إن اقتصاد الأصولية الإسلامية بحاجة إلى نظرات أعمق لنخرج من انفعالاتها إلى شروط وجوب أخرى لها.

كان لرباطاب القرى التي درسناها سابق معرفة بشكل الاهتمام الذي أكنه لثقافتهم منذ زيارتي الأولى لهم في عام 1966. بل إن بعضهم ربما قرأ أو تصفح كتاب من أدب الرباطاب الشعبي الذي حررته وزميل آخر في عام 1968. لكنني كنت أتفهم مشاعرهم المختلطة إزاء مهمتي. فمهمتي التي أحسنوا إليها وأعانوني عليها وميزوا حماستي لها، غير ذات شأن في نظر كثير منهم لأنها اتصلت بصورة ما - من جهة العدة والميزانية - بحكومة مفلسة قليلة الحيلة ديماغوجية المزاعم. فرئيس البلاد - نميري - كان وقتذاك تتقمصه نوبة أصالة جعلته يستسخف شكاوى الناس من نقص الطاقة. وعاب عليهم المطلب باعتباره ترفًا غير محمود، وطالبهم بترك الآلات الحديثة والمراكب والعودة إلى يوم كانوا يركبون الحمير والمراكب وسواهما. وشعرت بالحرج من رؤية بعض الرباطاب مهمتي أحيانًا إن كان لها منفعة مباشرة لما يعانون من متاعب. فاقترب مني ذات مرة رباطابي حسبني إداريًا بمصلحة التعاون، وشكا لي غلو السعر الذي يدفعونه لشراء السكر الذي كان يوزع وقتها بحصص ثابتة تفرض أن يكون له سعر ثابت.

أخذ الرباطاب، بغية تجاوز توجسهم من مهمتي، يستخدمون ظرفهم وجاذبيتهم لمقارعة مهمتي. فناصروا مشروعي لدراسة السَحِر بجعلي موضوعًا لسحرات عرضية جعلتني ضحية حميّتي البحثية. ثم بدا لهم استقطاعي من وقتهم للمقابلات الميدانية تعويقًا لعملهم الفلاحي الجاد الذي يستغرقهم. وهكذا وسموا عملي بطابع الثانوية. وكثيرًا ما لجأوا إلى المقارنة بين جدية عملهم وهزلية عملي لإفساد مهمتي وإسنادها في الوقت نفسه. بل إن بعضهم لم يتحرج عن قولها لي صراحة في وجهي بأن موضوع بحثي ضلال، وأقاموا البيّنات على ذلك.

جعل سحَّارون، في سحرهم الذي أطلقوه عليّ، يشبهون آليات عملي

الذي أؤديه بينهم بعمل الأطباء والممرضين وبممارسات الصوفية. وهاكم بعض تلك السَحْرَات. كان الناس يجتمعون في الديوان الذي نزلت فيه في قرية عتمور لأغراض تخصهم. واستغللت هذا الوضع لإجراء بعض المقابلات الجانبية. فكان أن دعوت أحدهم ذات يوم إلى جلسة تسجيل قصيرة، ثم ناديت على آخر لاحقًا ليشرح لي لفظة رباطابية أشكلت عليّ. وفور مناداتي الرجل الثاني صاح بي أحد الحاضرين: «يا دكتور! كتلوك» (أي قتلوك)! قلت له: كيف؟ وقد كرهت أن أصبح ضحية الاستعارات التي جئت أجمعها. أجابني الصائح: أحد الحاضرين قال لتوه إن الطبيب أخذ ينادي على الأرقام. والإشارة هنا إلى المتبع في العيادات الخاصة، حيث يقوم الممرضون بإدخال المرضى إلى الطبيب وفقًا لترتيب الأرقام المعطاة لهم عند وصولهم إلى العيادة.

سحَّار آخر رآني أحمل جهاز تسجيلي طوال الوقت فشبهني بالممرضين الذين يحملون الغلاية التي يعقمون فيها المحاقن بالماء الحار غِبَّ كل مرة يستعملونها فيها. وأجريت مقابلة مع سحَّار فأوصاني بمقابلة سحَّار آخر. وسمعت لاحقًا أن السحَّار الأول أرسل رسالة إلى زميله يقول فيها إن الطبيب سيجري له (السحَّار الثاني) العملية الجراحية في اليوم التالي لإجراء عمليته هو (السحَّار الأول). وفي سحرة رابعة شُبِّه عملي بطقس صوفي سنصفه في الفصل الثالث.

الرباطاب الذين التقيتهم أيضًا يقارنون ماضيهم بحاضرهم بميزان الانشغال وضيق الوقت. فلا وقت لديهم في الحاضر ينفقونه في اللهو حتى يستثمروا الفرص الاقتصادية التي توافرت لهم آنئذ. أما آباؤهم فعلى النقيض منهم عاشوا حياة دعة نسبية. ففي حين لا يقوم جيل الرباطاب الذي احتككت به بأي رحلة إلا لغرض العمل فحسب، كان آباؤهم يطيلون الأسفار لا غرض لها إلا صلة الأرحام.

صنّف الرباطاب عملي بينهم على أنه من باب الفاقة (ليس فاقة بمعنى فقر، بل بمعنى خلو البال وعدم الانشغال بعمل). وفي المقابل أطنبوا في الإشارة إلى فرط ما بيدهم من شغلة (أي الاستغراق في العمل). وأبدى مزارع ناجح من أسرة الميايس دهشة كأنه يربأ بي عن الاهتمام بجمع الألغاز و«المقالات» (ج: مقالة وهي الكلام القديم المعاد كثيرًا، أو التراث). وحين طلبت من السحَّارين تسجيل

السِحِر، اعتذروا بنسيانهم إياه بسبب الاستغراق في العمل. وربما قدمني رباطابي إلى آخر بقوله: «أليس لديك سَحْرَة تعطيها له»؟ وقال رباطابي مرة يجيب عن السائل: «ما ظننت أن سيأتي يوم يصبح فيه للسِحِر حوبة، أي طلبًا». وعرَّف محمد علي مصطفى، عميد أسرة الميابيس، «الونّاس» (راوي النوادر) بأنه الشخص الذي يروي طرائف وأقاصيص تستدر الضحك، ثم قال: «لكن ذلك يستلزم فراغًا من العمل». وقالت مدينة الحاج التي سنرى طرفًا من جاذبيتها كراوية في الفصل الثالث، إن القصص التراثية اختفت بموت كبار السن منهم. ومضت مدينة إلى القول إن من جاء بعدهم أخذتهم الشغلة عن أنفسهم فصاروا أهل «حش وقش» (أي صاروا معنيين بزراعة القشوش وحشها فحسب) لا يكاد يكفيهم وقتهم للعناية بما بأيديهم من عمل. وآخر ما نسوقه هنا شكوى زينب الفكي لي، في خاتمة مقابلة أجريتها معها، بقولها: لولا مقابلتك هذه لكنت مضيت شوطًا في الاهتمام بشغلتي.

الضغوط، حقيقية كانت أم متخيلة، على وقت القرويين الناتجة من هذا النشاط الاقتصادي الجديد، هي عمومًا مسألة يحسها القرويون ويعبرون عنها. وسألت خضر ذات مرة إن كان قد زار مصر، فأجابني بأنه لم يذهب، وإن كان يود لو فعل. فقلت له:

- وما يمنعك؟

- ليس قبل أن تطلق يدي (أي الشغلة).

وترسّم خضر ربما في رده عليّ مقالة (تراث أو مثل) عن أب أمر ابنه بضرب أخته التي عاركته، ولم يكن الأب منتبهًا إلى أن البنت قد غلبت أخاها وكتفت يديه، عندها قال الابن لأبيه بتسليم وقلة حيلة: «ليس قبل أن تطلق هي يدي».

سألت مصطفى الهدع، وهو سحّار من عائلة معروفة بالسِحِر، إن كان بمقدوري مرافقته إلى الجزيرة التي تقطن فيها أسرته لتسجيل سحرات منهم. فقال لي متهربًا من وصم أهله بالسَحِر: «طريقتنا (مِلتنا الصوفية) في الجزيرة ماريق (نوع من الذرة)». ومصطفى، المزارع المحنّك، يشير بإجابته هذه التي نفى بها أي معرفة بالسَحِر، إلى قصة حول أحد أقاربه من المسنين، تدور حوادثها في خضم

الجدل الديني والسياسي الذي أعقب استقلال السودان في عام 1956، حين سئل قريبه عن الطريقة (الصوفية) التي ينتمي إليها، وكانت إجابته، وهو المعروف بأنه «عليم بالحرث والزرع»، على السؤال إجابة صارمة: «طريقتي ماريق (أي أن كل ما أعرفه هو الزراعة)».

كانت المقابلات التي أطلبها من الرباطاب تُستبعد باعتبارها إضاعة للوقت. وسألت امرأة في إحدى المرات أن تعرّف لي «الونسة» (الأنس) فعرَّفتها بأنها تزجية الوقت بالكلام المرسل. الجدير بالملاحظة أنها اعتبرت مقابلتي نوعًا من الونسة وشرعت تصف الحاضرين في المجلس بأنهم أناس هجروا شغلتهم بغية إزجاء الوقت. بل حتى أنا لم أنج من حشري في زمرة المتبطلين. فلما اعترضت عليها قائلًا ضاحكًا: «أنا لم أهجر عملي، فهذا هو عملي»، ردت علي: «هكذا! إذًا فأنت تباشر عملك، لكن ماذا عن الآخرين، يا ابن العم؟ جعلتني أهجر شغلتي». وأذكر أنها بدا عليها القلق واضحًا وقتئذ لكون بعض حملانها كانت طليقة بعيدًا عن أوتادها.

لم تسلم مهمتي أيضًا من انتقاد صريح انتاشها به كهل رباطابي التقيته مصادفة وقررت إجراء مقابلة معه في خصوص أجناس الخطاب الرباطابي. كان الرجل سيئ الظن في ما أبدى لي من آراء بـ «الحجا» (القصص السحري الشعبي) وبالونّاسين (رواة النوادر). ووصف الأخيرين بأنهم ثرثارون. ورأيه في الأحاجي أنها ليست أكثر من ترهات وخيال محض مثل الذي يصحو من حلم. وحين سألته عن كيف يُعرِّف «البُدَعي» (الونّاس، راوي النوادر)، لم يستطع معي صبرًا وضاق ذرعًا بأسئلتي، وأراد أن يعرف ماهية مهمتي على وجه التحديد، فقال لي:

- ما الذي في كلام الناس القدامى (حكاوي العجائز) ليستحق اهتمامك؟

- (ضاحكًا) أريد البدع (المتعة الكامنة فيها، وهي مصطلح رباطابي).

- هذا الكلام عديم الجدوى في زماننا هذا. ما يهم فعلًا هو كلام هذا الزمن. كلام القدامى لا طائل من تحته، فهو مثل الحجا، مثل الذي يحكي حجوة. يعسر عليّ هضم مثل هذه الحكاوي لأنها كالاستيقاظ من الأحلام. هذا الكلام ليست فيه زبدة (الزبد، أي النفع).

-عفوًا!

- اللبن حين يمخض يخرج الزبدة. ألا بعدًا لكلام الأيام الخالية.

ثم التفت إلى الذين تحلقوا من حولنا وقد أطربتهم مماحكتنا. فقال:

-كلام الناس القدامى هو تخريف، أليس كذلك؟

فقلت:

- لكن أين ترى الزِبْدَة تكون الآن؟

- في كلام اليوم الذي هو سليم وموضوعي وواقعي. كلام القدامى يفتقر إلى السياسة (السياسة، الذكاء) والفطنة والبصيرة. إنك لتجد حتى الرجل العادي اليوم خبيرًا وواقعيًا وقادرًا على التمييز.

تاسعًا: فماذا إن سرقت بيدي اليسرى؟

يدرك الرباطاب أن الشعائر الدينية، خصوصًا الصلاة، تجد حظًا من الالتزام بها في أيامنا هذه أكثر مما كانت الحال عليه سابقًا. فالمصلون الشاهدون صلاة الجمعة لوقتها في المسجد زاد عددهم عما كان في الماضي، حين كان نصاب الصلاة (اثنا عشر رجلًا بالغًا) لا يبلغ تمامه أبدًا. هذا التثاقل عن أداء هذه الصلاة المعظمة كان غرضًا لسخرية الرباطاب. فبلغني أن جماعة اجتمعت في الماضي لصلاة الجمعة، فلما استقام صفها وجدوا عددهم ينقص رجلًا عن النصاب المطلوب. وهم في حيرتهم هذه لمحوا رجلًا ماضيًا في سبيله إلى حقله، فسألوه إكمال عددهم للنصاب الشرعي والفوز بالثواب، لم يكن أمام الرجل مندوحة للتملص من أدائِها بسبب النصاب، فقال لهم: «سأكمله لكم يومنا هذا، لكن ما أنتم فاعلون في الجمعة المقبلة»؟

التديّن القروي للرجال الذين كانوا موضوع درسي ينبع من نضج ثقافي يأتي به تقدم السن، ويتنامى مع مسؤوليات ربوبية الأسرة في زمان الفرص والكدِّ والتغيير. نجاح بعض هؤلاء الرباطاب تجاريًا وأسريًا ترجم نفسه في الفكرة

الدينية القائلة بتولي الله تعالى التدبير واستغراق العبد في التفكير، وإنعامه تعالى على عباده. وجاء بهذا باجوري الذي شهدناه يحيا حياة «عربدة» في مدينة عطبرة طوال الثلاثينيات والأربعينيات المنصرمة، بقوله ببلاغة عن اجتماع السنّ والأسرة والنجاح والدين:

«الحمد لله، عُدت إلى قريتي وشتلت نخلًا وبنيت طاحونة حجرية، بحمد الله، وتزوجت أربع نساء، وولدت بنينًا وبنات (عدَّد أربعة أو خمسة من أطفاله الكُثر، اثنان منهما يدرسان في الجامعة). نقلت منزلي من الحقل إلى الحافة المتاخمة للطريق. أظنني نجحت نجاحًا لا بأس به؛ إذ بنيت مجمعًا أسريًا واسعًا على أرض الحكومة. وأحمد الله باتباع أوامره والكف عن نواهيه».

عامل السن في هذا التدين يميزه النضج وإحساس صريح بالواقعية. وهي واقعية نلمسها في قول لرباطابي عن تحريم بيع الخمور وشربها التي أمر بها نميري في عام 1983. قال لي رجل إنه أقلع عن شرب الخمر قبيل سن القوانين التي حظرت شرب الخمر: «يصبح الشراب ثقيل الوطأة على النفس حين يتقدم بك العمر، حتى يأتيك وقت تنبذ فيه هذه العادة. فنميري (الذي اشتهر بالعربدة والإفراط في الشرب زمنًا طويلًا بعد استيلائه على السلطة في عام 1969) بلغ سن الإقلاع عن الشرب، ولست أرى سببًا يخوله تضخيم هذا القرار الشخصي وجعله قانونًا عامًا».

قمت بعملي الميداني في عام 1984، حين كانت مسيرة تطبيق الشريعة التي أُعلنت في العام السابق له، بحاجة إلى إسناد من قوانين طوارئ لفرضها في عام 1984. لم يكن الرباطاب مسرورين بإسلام الدولة هذا، فاستخدموا انطباعاتهم عن الإسلام والسياسة للتشكيك في إخلاص وجدوى تلك الدولة المسلمة. والحق أن بعض القرويين كان يتابع بشغف وأمل الإجراءات القاسية التي اتخذتها الدولة الإسلامية الوليدة ضد شرائح من طبقة التجار متورطة في تهريب البضائع عبر حدود البلاد الشرقية، أو بأخذ الحصص التموينية من إقليم إلى آخر لتبيعها في السوق السوداء. وتململ رباطابي من طلب مدرسة إليه دفع رسوم لأطفاله في حين تكتظ خزائن الحكومة بالغرامات الباهظة التي يُطلَب من أولئك المهربين

دفعها. أما الخوف الذي تملك الأثرياء من قوانين الطوارئ الفظة فجعلت رباطابيًا يقول: «هذا أحد الأزمان النادرة التي يكون فيها الفقير محسودًا».

كان الرباطاب يعتقدون أن تطبيق الدولة قوانين الشريعة أمرٌ من باب الفانتازيا بلغ من الروع حدًا يجعل تصديقه عسيرًا. ورأى رباطابي أن استشراء الاختلاس والمحسوبية وكل خسيسة مرذولة بلغ درجة يستحيل معها فطام ممارسيها عن ارتضاع سائغ درّها. ولم يكن الرباطاب تستهويهم فكرة تدهور تطبيق الشريعة إلى درك أقرب إلى «مطاردة الساحرات» تربصًا بالمخمورين والمتهتكين في نشرة أخبار التاسعة مساءً المحظورة، وإقامة الحدود عليهم. هنا يسرع السَحِر لإنجاد الرباطاب بإعانتهم على مغالبة توجسهم من شريعة حادت عن صراطها المستقيم، فتنتقد سَحْرَة الاستخدامات السياسية البيّنة التي يخضع نميري الشريعة لها. فتصف رجوعه للاحتكام إلى الشريعة بسبّاح يتخطفه موج تيار عنيف وهو خلو من حبل يربطه إلى شجرة أو حجر يعصمه من الانجراف. ولاحظ الشيخ الصايم، من أهالي جزيرة مقرات، قسوة محاكم الطوارئ الإسلامية على صغار المتأثمين، مثل اللصوص والداعرين والمخمورين. شبه الشيخ الصايم في سحرته تشدد شريعة نميري غير المبرر على الخمر وشربها بساقية ذات فريدة واحدة أو إنقاية (صف واحد من الزراعة) واحدة. فالساقية يلزمها حقول زراعة عدة لتستحق تسميتها بالساقية أو التعويض عن الاستثمار الذي أنفق فيها.

بدا أن الرباطاب حاروا في استيعاب جوانب تطبيق شريعة عام 1984 أو ساءتهم. ولنقضها، أو التعابث بها، يستذكر الرباطاب حكايات من مخزون التجديف الذي نمّاه الجيل الذي درسته أوان شبابه. فالرواة مثل أحمد عبد القادر وأحمد حنبلية يسيطرون على هذا الضرب من الأدب كمشاغبين لا يرون شيئًا يستحق التقديس؛ إذ استاء رباطابي من قيام الحكومة، في اندفاعها الإسلامي، بفرض إخراج الزكاة على الناس. واحتج الرجل بعدم أحقية الحكومة في أخذ الضرائب منهم مرتين، فهي تلزمهم بدفع الضرائب المعهودة ثم تأخذ منهم الزكاة أيضًا، وقال: «إن لم تلغ الحكومة الضرائب فسنمتنع عن إيتاء الزكاة»، فعلق عليه آخر: «إن ضايقك اللئيم فاقتص لخسارتك باللجوء إلى الكريم»، ففهم الناس فورًا

أنه ما دامت الحكومة (اللئيم) تصر على أخذ ضرائبها، فليس أمام الناس سوى الكف عن دفع الزكاة، ضريبة (الكريم) الله سبحانه وتعالى.

هذا التعليق يستدعي موقفًا مشابهًا حدث في خواتيم الأربعينيات، أو في بواكير الخمسينيات. آنذاك كان كِرِز وأحمد عبد القادر المشاغب، تاجري قرية موسرين، عُهد إليهما بتوزيع السُكّر الذي كان محددًا توزيعه بالحصص في أعقاب الحرب العالمية الثانية، على زبائنهما. واشتكى أحمد عبد القادر إلى كِرِز من إصرار بعض القرويين على استيفاء نصيبه من السُكّر كاملًا من دون مراعاة التلف الذي يطرأ على الجوالات [أكياس]. فنصحه كِرِز بالركون إلى المقولة السابقة عن الكريم واللئيم. لكن كِرِز اكتشف أن أحمد عبد القادر شرع ينقص أنصبة القرويين من تحت طاولة البيع؛ إذ فهم أحمد من المقولة أن عليه اللجوء إلى حق المولى عزّ وجل، أي تطفيف الميزان المنهي عنه نهيًا رادعًا في القرآن. عندها فسر له كِرِز أن المقصود بالتعبير إنقاص نصيب الذين يفهمون مشكلته ويتعاطفون معها لتحاشي متاعب الزبائن الصاخبين.

أشكلت حكمة بعض عقوبات الشريعة على الناس. فتحير ودّ التوم، السحَّار، من حقيقة أن يد السارق اليمنى هي التي تقطع حدًا، وأراد أن يعرف لِمَ تترك اليسرى بلا مساءلة. فلما أشار عليه قروي بأن الناس يستخدمون اليد اليمنى في سرقة الأشياء، أجابه ودّ التوم: «فماذا لو قلت إنني سرقت بيدي اليسرى»؟ تذاكر الناس في هذا الصدد قصة عن خالد، شيخ حاضرتهم أبو حمد الظريف الذي طُلب منه ذات يوم، ووقف للشهادة أمام المحكمة، أن يحلف القسم على القرآن؛ فمد يده اليسرى وأقسم. وهناك اعتقاد شائع بين الناس أن حلف القسم بالكذب يؤدي إلى إصابة اليد الممدودة للقسم بالشلل لا محالة. وخالد الذي لا يعرف عنه تحري الصدق، فسر قراره باستخدام اليد اليسرى، بدلًا من اليمنى المعتاد استخدامها في القسم، بتفضيله وقوع العذاب على يده اليسرى إن ثبت كذب قسمه. هذه القصة تستدعي أخرى أيضًا، عن رباطابي اعتاد السلام على رجل يكرهه بمد يده اليسرى للمصافحة. لم يعجب هذا السلوك الرجل فسأل الرباطابي عن لِمَ لا يستخدم يده اليمنى، فقال له الرباطابي: «ومن الذي أعطاك الحق في تفضيل إحدى يدي على الأخرى».

عاشرًا: أجناس خطاب الرباطاب

للرباطاب نوع من أجناس خطابهم يسمونه كما مر «المقالات» (ج مقالة). وهي صيغة الاسم من الفعل «يقول». وتكشف طريقة تصنيف أنواع أقوال الرباطاب عن آلياتها الداخلية ومنازلها الأخلاقية، فالمقالة توصف بأنها: «كلام بعيد أو تاريخي أو قديم». بل وقام أحد الرواة بردّ المقالة إلى أصلها من الفعل (قال) وشرع يردد: «قال، قال، قال» ليدلل على آلية النقل فيها. وفي حالة أخرى، استشهد راوٍ متعلم بأحاديث الرسول التي نُقلت بالعنعنة (أي قال فلان عن فلان) لشرح تواتر المقالة. أما إخبارك عما حدث للمرء بضمير المتكلم فلا يدخل في باب المقالة، بل هو ونسة. وتتميز المقالة بمجهولية صاحبها وبإعادة إنتاجها بالتطبيق على الحالات الراهنة، وبغياب اليقين في ما يتعلق بوقوعها. وقال راوٍ آخر إن المقالة يمكن أن تكون صادقة، لكنه لم يشعر أن قوله منقوض حينما قال آخر إنها ربما تكون أيضًا كاذبة. ويمكن لنا القول إن المقالات، بوسائط تناقلها ومجهولية مؤلفها، مصطلح شعبي للرباطاب مطابق لفكرة «فولكلور» نفسها عند الخاصة[14].

غموض المقالة مشهود في «أحاجي» (مفردها «حجوة»)، وهي الحكاية السحرية الشعبية كما مر) الرباطاب، كما تمثل في حوار دار بيني ورجل وامرأة رباطابيين. ففي الحجوة شاب لم يحالفه الحظ في إيجاد فتاة تناسبه بين كل حسان حيّه اللائي عرضتهن عليه خاطبة كهلة. فلما ضجرت العجوز منه وبخته بقولها:

-أظنك لن تتزوج إلا اللُّعيب.

-ومن هذه اللُّعيب؟

-لا تك سخيفًا، إن هي إلا مقالة.

-لم تكوني لتذكريها لي لو كانت كذلك.

واستطاع الرباطابي الشاب إقناع العجوز للكشف عن موضع اللعيب. ويبدو أنه فاز بها بعد امتحانات وصعاب جمة.

---

(14) Michael Herzfeld, «An Indigenous Theory of Meaning and its Elicitation in Performative Context,» *Semiotica*, no. 34 (1983), pp. 1-3.

سألت امرأة - مثقفة بدرجة غير معهودة بسبب التعليم الديني الذي تلقته من أبيها، عن صيغة «غير تقليدية» تقولها النساء - في ما يشاع - قبل أن يبدأن صلاتهن. فما إن شرعت المرأة في تلاوة الصيغة حتى اعترض ابن عمها الذي كان حاضرًا حوارنا، على الصيغة:

- من الذي يبدأ صلاته بهذه الصيغة؟

المرأة التي أُخذت في ما يبدو على حين غرة، أجابته:

- ماذا؟

- إن الصيغة التي تلوتها هي محض مقالة.

- لكن هذا هو عين سبب وجود هذا الرجل (أنا) هنا (أي تسجيل المقالات لبحثه).

- على أي حال هذه الصيغة هي مقالة.

فتراجعت المرأة هونًا ما، وقالت:

- أتفق معك تمامًا، فهي (أي الصيغة) ليست من الدين، إنما هي مقالة للنسوة الجاهلات اللائي لا يعرفن أحسن منها.

- إنها مقالة تجدينها عند العرب (الرُّحل).

لكن المقالة تحولت إلى قصة بحتة في حالتين. الحُجا، القصص السحري الشعبي كما مر، وهو نوع من المقالة تؤديه الراويات النساء في الأغلب ويراه الرجال ركامًا من الخيالات فحسب. وتَنوع الرجال في وصف الحُجا على أنه «أكاذيب» و«أساطير» و«مقالة» نسوة عجائز ملفقة بالكامل. وقالوا إن النساء «يقطعنها من رؤوسهن». واستخدم أحد الرواة الوصف القرآني «هباءً منثورًا» للحكم على عدم جدوى الحُجا. لكن النسوة اللواتي تحدثت إليهن كن أقل اهتمامًا بأخلاقية الأكاذيب والحقائق مما هي الحال عند الرجال، بل أعلين من شأن آليات جنس المقالات الذي لا تُحفظ حقوق تأليفه ونشره لأحد من الناس على وجه التحديد،

ويرثه جيل عن آخر. وذهبت إحدى الراويات إلى القول بإنها - كأم - وجدت الحجا ناجعًا في «غشغيش» (خداع) أطفالها عن التلهف للعشاء حتى تنتهي من إعداده.

ينسرب الخيال إلى المقالات أيضًا عن طريق الزخارف والزينة التي يضفيها بلغاء الرواة على حكاياهم. فهؤلاء الرواة الذين يبثون مقبلات شهية من فنهم في الونسة، يوصفون بأنهم رواة مقالات ومضحكون ومقلدون و«بُدَعيون» (ج: بدعي، أي راوي البدع). والرباطاب يعرِّفون البُدع بأنه الخطاب الذي يختلقه الراوي. ويعرّفونه أيضًا، بأنه قول أشياء مضحكة في الأغلب لم يجر بها لسان من قبل. بيد أن البدعي يشيد قطعته الإبداعية من نويات (من نواة) يستمدها من حقائق أو وقائع أو مقالات. وتدعى عملية خلق القطعة الإبداعية هذه بـ «التعليق» أو «التلحين» (التزيين). وعرّف بعض الرباطاب البُدعي بأنه ذلك الذي يطيل الحكاية القصيرة عبر حقنها بصنوف من الزخرفة والتزيين.

سألت الشيخ الصايم، وهو بدعي معروف، عن كيف يأتيه إلهام القصص. وفي ما يلي مثال على كيفية تزيينه قصة بغرض تطبيقها على موقف ألفى نفسه فيه:

أمضى الشيخ الصايم شهرًا أو نحوه في فندق بمدينة عطبرة يملكه رباطابي، وكان طاهيه يقدم إليه الموز كتحلية بعد الغداء يوميًا. ولم يعجب ذلك الشيخ. فامتنع عن مد يده إلى الموز ذات يوم. فلما سئل عن سبب إحجامه، روى لهم قصة عن موز وقرد ورجل من أهل سدوم وعمورة. وتقول القصة إن الرجل كان يغوي بعض الغلمان بدعوتهم إلى منزله وإغرائهم بتناول الموز ثم يفحش بهم، وقرده حاضر شاهد. وذات يوم تغيب مواعده عنه، ولما طال بالرجل الانتظار تناول من الموز فأكل، ثم رمى ببعضه إلى القرد. لكن الأخير انتفض مشيرًا بيده وجذعه ورأسه رافضًا قبول الموز خوف العاقبة.

لدى سؤالي الشيخ الصايم عن كيف بلغته القصة، أجاب بأنه سمعها من سلمان أبو حجل، رئيس الإدارة الأهلية الرباطابية. لكنه، في سبيل إعادة إنتاجها لمصلحة سياق الفندق، أخذ الإطار العام لرواية سلمان واختلق ما بقي فحسب. فالقصة، كما سمعها في نسختها الأصلية، تحكي عن حداد وعنز صغير وقرد.

وكان الحداد يريد لقرده أن يتعلم كيف يرّوِح على النار لتلهب. وكان، على سبيل بيان المثال بالعمل، يأتي بعنز صغير ويأمره بالنفخ على النار ويضربه عندما يفشل. كرر الحداد هذا مرات مع العنز حتى ذبحها في نهاية الأمر بسكين مسنون عقابًا على فشله في التعلم. ولم يغب مغزى القصة عن القرد حين طلب إليه أن يقوم بما عجز عنه العنز الذبيح، فأنجزه على الوجه الأتم.

على الرغم من كون سحَّار راويًا للمقالة، شأنه شأن البدعي، لكن السَحِر لا يعتبر كالمقالة. وراوغني ود التوم، السحَّار والبدعي، بإنكار حفظه أي مقالات أو أحاجي، تهربًا من أي اقتراح يزعم بأن السَحِر هو عين المقالة أو هو بها أشبه. سحَّارون يتحججون بأن السَحِر - على كل حال - ظاهر لا يحتاج إلى دليل، ويصفونه بأنه «جواب سريع» و«تعليق مباشر» و«حضور بديهة» و«مزحة» و«تناظر». وهنا يقول محمد أيوب، وهو سحَّار شاب، إن «السَحِر لا يخرج عمدًا أو عن سابق تدبر وتخطيط. هو شيء لم أتعلمه في مدرسة ولا ناقشته في ونسة، بل هو أمر فطري تولد به؛ إذ إنك ترى شيئًا ما فيلح عليك حافز أخاذ بأن تناظر بينه وبين شيء آخر».

الفصل الثاني

السَحِر وفنتازيا الاختلاف

اقتصرنا، حتى الآن، على ذكر أن الرباطاب يطلقون اسم سحّار على الواحد منهم يرسل سهام الشر من عينه. وسنتوافر في الفصلين الرابع والخامس على تفصيل وتحليل آليات تلك الاتهامات. لكننا سنتناول في هذا الفصل جماعات غيرهم ينسب إليها الرباطاب ممارسة ضرب أو آخر من ضروب السَحر. ونريد بذلك مناقشة جوانب من هوية الرباطاب من جهة تمييزهم أنفسهم من الآخرين بما صار يعرف بـ «الأخرنة» (أي جعل غيرك، أي غير رباطاب، آخَر). فصورة الرباطاب الغراء عن أنفسهم لن تسوغ لغيرهم، لو لم يرموا الآخر بشين (وهو السَحِر هنا) هم براء منه.

كنا قد أشرنا في ما سبق إلى إسلام الرباطاب وتحدثهم باللسان العربي، كما أشرنا أيضًا إلى أنهم ينتهون نسبًا إلى قبيلة الجعلية الجامعة في شمال السودان التي تنسب عروبتها إلى العباس عم الرسول. أقسام الجعليين عديدة، منها الجعليون الصغرى التي تسكن بين شندي والدامر والشايقية والرباطاب مثلًا. ونجد في النسخة الشائعة من شجرة نسب الجعليين أن لجدهم إبراهيم جعل أولادًا هم عرمان جد الجعليين الصغرى وشايق جد الشايقية ورباط جد الرباطاب. واجتمعت للجعلية عوامل الإسلام والعروبة واقتصاد مستقر على النيل وثيق الصلة بهياكل الدولة المركزية في خلال حكم الأتراك (1821-1885)، والإنكليز (1898-1956) ودولة الاستقلال ومنافعها التي نشأت بينهم وتكاثرت. وهو وضع مكنهم من مسار السودان وهويته. فيُعتقد - على سبيل المثال - أن صفوة الجعليين احتكرت السلطة السياسية والاقتصادية منذ استقلال البلاد في عام 1956. يقرّع منصور خالد هذه الصفوة بلا رحمة، لإفسادها أمر نفسها والبلاد «بسبب قصر نظرها ودوغمائيتها وتمركزها الإثني وتشظيها، بل وفي بعض منها، تعصبها

الديني»[1]. وسنرى كيف أن الرباطاب، من منطلق شوكتهم الموصوفة، نسبوا السَحِر إلى الجماعات من حولهم (وإلى أصحاب العين الحارة وسطهم) وغيرها، بصور تعرض فنتازيا اختلاف هويتهم عن سائرهم.

صاحب العين الحارة من الرباطاب، متى وصف بأنه سحَّار، دخل تلقائيًا في زمرة أشخاص وأفعال تحدد هويته وشوكته. ومن هؤلاء الأشخاص والأفعال التي يندرج سحَّار الرباطاب فيها:

- عرب المناصير الرحل، وهم متهمون عند الرباطاب بممارسة نوع من السَحِر يدعى «العَقِدْ» (من يعَقِدُ عُقدَةً). وفيه يتم تقييد حركة شيء مملوك للمنصوري، كجمل مثلًا، منعًا لسرقته.

- الدناقلة، وهم جماعة ناطقة بغير العربية تسكن ضفاف النيل إلى الشمال مباشرة من ديار الجعليين. ويطلق الرباطاب لفظ سحَّار على أشخاص منهم يحولون أنفسهم إلى تماسيح ويفترسون الناس[2]. ويشمل الرباطاب بهذا السحر آخرين ولكن الدناقلة أكثر من يُتهم بهذا النوع.

- النم نم، أي أكلة لحم البشر والغيلان والسعلاة في الحكايا الشعبية، هم عند الرباطاب سحارون. ويصور الرباطاب النم نم قادرين على التحول إلى كائنات أو جمادات متورطين في خطط إغراء النساء للهرب بهن، ثم أكلهن.

- الجماعات «السودانية - السوادنة» الناطقة بغير العربية التي تعيش إلى الجنوب والغرب من ديار الجعليين. ويشيع الاعتقاد أن تلك الجماعات تتحول إلى آكلي لحم بشر ومصاصي دماء وغيلان، تبقر بطون ضحاياها.

سحَّار في الفئات الثلاث الأخيرة ليس إلا آكل لحم بشر. وهذا الربط بين

---

(1) Mansour Khalid, *The Government They Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution* (London: Kegan Paul International, 1990), p. 11.

(2) لربط موح بين التمساح - السحار وأرواح طقس الزار، يُنظر: Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, New Directions in Anthropological Writing (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).

السحر وافتراس البشر يتمظهر في التراكيب اللفظية البالستية (قذائفية العيار) التي يعبِّر بها مصتنتو السَحِر، أي شهوده، بين الرباطاب، عن سدادها القاتل على نحو ما سيجري تناوله في الفصل الخامس. فالمصتنتون الشهود، في سياق تقريظهم، يقولون إن السحَّار رمى الهدف المقصود بالاستعارة فصرعه. وعادة ما يرصعون ضحكهم بتعابير من شاكلة «كتلو»، «قَرَضو»[3] (أي عضه أو قطّعه بأسنانه)، «قرُشو» (كسر عظمه بأسنانه). وتُمثّل عضة السحَّار الضارة بلدغة العقرب.

تكشّف لي الربط بين السحر وافتراس البشر بوضوح في مقابلة وصف فيها الراوي رباطابيًا بأنه سحَّار ضار لا يفوت سانحة لإطلاق سحره وتسبيب الضرر لمن استهدفه. ويروى أن هذا السحَّار قال: «أحس أحيانًا بطعم الدم في فمي حين أصيغ سَحْرَة». وعلّق الراوي: «حين يصيب هذا السحَّار أحدهم بسَحْرَة، يذوق طعم الدم في فمه تمامًا مثل السحَّار المعروف (أي آكل لحم البشر)». ووصف سحَّار (ذو عين حارة) آخر بأن له بقعًا سوداء في لسانه، ويتلمظ حين يلفظ سَحْرَة.

لا يجد إثنوغرافيو ثقافة النم نم حرجًا ليتشككوا في وجود موضوع دراستهم ذاته، أي ممارسة النم نم. فيجدون حاجة بأنفسهم ليسألوا إن لم يكن موضوع دراستهم، في قول لويز وايت، عن «أشياء لم تحدث أصلًا»[4]. وجادل وليام آرنز (1979)[5] في أن على الإثنوغرافيين أن يرتابوا في وجود فعلي للنم نم، لأنه ما من أحد رأى هذا العالم الثقافي المزعوم. واتفق علماء آخرون معه أن اتهام جماعة بالنمنمية يكون أحيانًا إسقاطًا يروج القائل به لسموّه الأخلاقي قياسًا بمن رماه بأكل لحوم البشر[6]. مع ذلك يخالط هؤلاء الإثنوغرافيون الاعتقاد في أن النم نم حق

(3) «قَرَض» تعني إعمال الأسنان في الشيء. وسترد لاحقًا مجازات عن هذا الاستعمال في سحر الرباطاب.

(4) Luise White, «Cars Out of Place: Vampires, Technology, and Labor in East and Central Africa,» *Representation*, vol. 43 (Summer 1993), p. 1.

(5) William Arens, *The Man Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy: Anthropology and Anthropophagy*, Galaxy Books (New York: Oxford University Press, 1979).

(6) Peggy Reeves Sandy, *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System* (London: Cambridge University Press, 1986), p. 9; Paula Brown and Donald Tuzin (eds.), *The Ethnography of Cannibalism* (Washington, DC: Society for Psychological Anthropology, 1983), p. 3.

مثبوت في الأدب الإثنوغرافي الذي بين أيدينا. والأهم من ذلك أنهم لا يعلقون أهمية كبرى على وقوع حالة النم النم وقوعًا حقيقيًا[7]. وفي رأيهم أن التحليل ينبغي أن ينصرف إلى تأويل الأبعاد الرمزية والمجازية والأيديولوجية للواقعة المروية عن النم نم، أو الاعتقاد فيه[8]. فتجادل ساندي بَقغي قائلة «إن النم نم ليس عن أكل البشر لأنه في المقام الأول وسيط لرسائل لا علاقة لها بالاستطعام أيًا كان، بل متعلقة بصيانة النظام الثقافي وتجديده، وحتى خلقه من عدم في بعض الحالات». فيمكن للاتهام بأن فردًا ما نمنمي، في قول ساندي، أن يشكل عالمًا ثقافيًا بصور شتى. فلو صوبنا الاتهام بالنم نم إلى من هو خارج الجماعة، يصبح مفردة في الجغرافيا الإثنية التي تكتنف الجماعة، ويوافر مصطلحًا يسمُ أحوال العته والسلوك غير الاجتماعي عند الآخرين. ومتى صوبنا هذه الاتهامات إلى داخل الجماعة صارت مجازًا في الأحلام وأحوال التقمص وتشكيلات أخرى من الفنتازيا[9]. فالنم نم، في قول شيرلي لندنبوم، ينشأ بوصفه نشاطًا يستوجب فهمه الإشارة إلى موضعه في مدار ثقافي معلوم، وليس باعتباره شكلًا منفرًا للسلوك يوقع ضحاياه في أمكنة خفية غير مطروقة[10]. وفي قول فيتز جون بورتر بوول إن الحِزم المختلفة التي يتركب منها النم نم ثقافيًا، منسوجة من أفكار مختلفة لإعادة الإنتاج البشري والإثنية وعناصر أخرى. وتدخل صور الأعداء والسحرة والساحرات والحيوانات المتوحشة في عداد هذا التركيب[11]. وقالت وايت التي درست الاتهامات لبعض الناس بأنهم مصاصون أو «بعاتة» (مفردها «بعاتي» بعاتي، الذي يعتقد أنه يغادر قبره ليمص دماء الناس) في أفريقيا الجنوبية، بأنها «صيغ معرفية» يصف بها الأفارقة عوالمهم المحيطة[12].

---

(7) Sandy, p. 3; Fitz John Poole, «Cannibals, Tricksters and Witches: Anthropophagic Images among Bimin-Kuskusmin,» in: Brown & Tuzin (eds.), p. 6.

(8) Poole, p. 6.

(9) Sandy, pp. 3, 6 and 8.

(10) Shirley Lindenbaum, «Cannibalism: Symbolic Production and Consumption,» Brown & Tuzin (eds.), p. 95.

(11) Poole, p. 30.

(12) White, «Cars».

ظل كل من وايت وكوبلان[13] وستراذرن[14] ولويس[15] يدرسون أوضاعًا في أفريقيا... وغيرها من الأماكن، اتهم الأفارقة فيها أوروبيين بأنهم مصاصو دماء. بعبارة أخرى هم يدرسون مواضع أخذ النم النم فيها (في نظر الأوروبيين) يردون الصاع صاعين. وأميز ما برز من هذه الدراسات هو السبل التي انعقدت فيها آصرة السحر بالنمنمية. وزكّى، أي لويس، بصورة مقنعة أن نبحث بدقة في هذه العلاقة المنعقدة، لنبلغ فهمًا جيدًا للنمنمية. وبدأ هو بالإشارة إلى مفارقة أنثروبولوجية في دراسة دينامية السحر والنم نم. فالأنثروبولوجيا في نظره تقف على الحياد في نظرتها إلى السحر، مركزة على الاتهامات به والمتّهمين، إن لم تجنح إلى الريبة في الموضوع بأسره. غير أن الأنثروبولوجيا نفسها تبدو مصدقة مركزة على المتهَم بها. فتبعًا لذلك، حرم الأنثروبولوجيون أنفسهم من دراسة السحر كما يتداخل مع النمنمية. لأنه، متى رغبنا في فهم محيط لدينامية النمنمية، استوجب ذلك منا أن نضعها في السياق باعتبارها جزءًا من كوكبة أوسع من الأفكار، اتصلت بالقوى السحرية الغامضة. وقال لويس أيضًا إن الأفارقة وكثيرين غيرهم يعتقدون أن السحرة يأكلون الناس[16].

بمضاهاة السحر مع النمنمية وجدنا أننا نطعن في قيام كل منهما بوصفه حقلًا مستقلًا في المباحث الإثنوغرافية الدارجة. وربما ساقنا هذا الإدارك بوحدة المبحثين إلى إزالة خطأ المفاهيم الذي ينجم عن دراستهما بانفصال واحدهما عن الآخر؛ إذ أخذ العلماء على دراسات الإثنوغرافيا للسحر والنم نم أنها تسفر عن ميول في منتهى التعارض. فجرى نقد دراسات العين الحارة التي هي فرع من

---

(13) David Coplan, «History is Eaten Whole: Consuming Tropes in Sesotho Agriculture,» paper presented at: The Seminar of the Institute for Advanced Research and Study of African Humanities at Evanston, Illinois (16 March 1992).

(14) Andrew Strathern, «Witchcraft Greed, Cannibalism and Death: Some Related Themes from the New Guinea Highlands,» in: Maurice Bloch and Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982).

(15) I. M. Lewis, «The Cannibal's Cauldron,» in: Arthur C. Lehmann, James E. Myers & Pamela Moro, *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural* (Mountain View, Cal: Mayfield Publishing Company, 1989).

(16) Ibid, pp. 232-234.

السحر، لأنها لا تعتبر بالنظرية في شغلها، بينما تسرف في عرض حالات الإصابة بالعين، حالة بعد الأخرى[17]. أما دراسات النم نم، من الجهة الأخرى، فأخذ عليها العلماء مجازفتها بتنظير يطير من فوق تبليغ قاصر بحالات نمنمية[18].

أولًا: سحر المناصير الرحّل

تقوم أغاني السومار التي تمدح أسلاف العائلة الرباطابية وتذكر ثراءها في مناسبات الختان والعرس، بتكريس دقيق لأساس الملكية في الهوية الرباطابية. فالرباطاب «ناس البلد»، أي أهلها وملاكها. وترد لفظ «سِيد» (من سيِّد: أي مالك أو صاحب الشيء) في تلك الأغاني بشكل ثابت، كأن يوصف الرجل بأنه «سِيْد الساقية». ومغزى وصف ملكية الرجل بالثبات والخلو من الموانع والمنازعات يكتسب أهميته من حقيقة كثرة النزاع على تلك الأرض. فيقال - في تلك الأغاني - إن حدود تلك المزارع مرسومة بإتقان لا يأتيه باطل. والرباطاب الذين يدعون أنهم «أولاد عرب» يستأجرون «العرب»، وهو وصف يشمل عندهم الرُحّل على إطلاقهم من بدو المناصير العرب وشعب البجا البدو غير الناطق بالعربية في جبال البحر الأحمر. والجماعتان تعملان موسميًا في مزارع الرباطاب لتلقيح نخلهم وجني تمرهم. ووصف «عرب» عندما ينصرف لغير الرباطاب، يدل، على سبيل الإزدراء، إلى من لا يملك أرضًا.

يستثمر الرباطاب في الماشية أيضًا. وهذا المزج في الاستثمارات التجارية يتمثل، كِنايةً، في أغاني السومار، حيث يمدح الرجل فيها بأنه مالك «النخلة» أو «الحاشي» (الناقة الصغيرة). وتمثل النخلة المكوِّن الزراعي لذلك الاقتصاد، فيما تمثل الناقة المكوِّن الرعوي فيه. وفي سياق المكوِّن الأخير يستأجر الرباطاب «العرب»، أي الرحّل بغض النظر عن عروبة العرق أو اللسان، لرعي أنعامهم. ويصف رباطابيٌّ اعتماد المناصير على أهله بالتالي:

---

(17) Brian Spooner, «Anthropology and the Evil Eye,» in: Clarence Maloney (ed.), *The Evil Eye*, Cloth (New York: Columbia University Press, 1976), p. 280.

(18) Brown & Tuzin (eds), p. 6.

حفر العرب آبارًا في مجرى الوادي بظهر القرية. لم يكن هذا مقبولًا عندنا لأن أرض الوادي ملك لنا، بل هي أكثر قيمة وأخصب من أراضينا النهرية؛ إذ هي كثيرة الطمي، وينبت فيها العُشر مما يقطع بخصوبتها العالية. وكان النهر في سالف الأيام يفيض ويسيل ماؤه فيغطي الوادي. وشهد هذا أجدادنا في زمانهم. لذلك طلبنا من العرب ردم آبارهم إن رغبوا في العيش بين ظهرانينا، ففعلوا.

المناصير متهمون عند الرباطاب بممارسة نوع من السحر يدعون بسببه «الفنقاسة» اشتقاقًا من الفعل «فنْقَس»، أي أن ينحني الواحد قريبًا من الأرض مادًا دبره إلى الأعلى. وتنتمي فئة سحر المناصير إلى نوع العَقِدْ الذي تُحمى به ممتلكات المنصوري من غائلة اللصوص بتثبيتها إلى موضع من الأرض باستخدام السحر، فتبقى حيث هي. وعند ممارسة هذا السحر يقوم المنصوري بالركوع طقسيًا وتعريض دبره لإحمرار الشمس عند الشروق والغروب.

سألت الفني المسؤول في مصنع المايكا في بلدة الشريك غرب، وهو من غير الرباطاب، عما إذا كان سحر الرباطاب أضر بعملهم الفني بصورة أو أخرى، فقال: «نعم بالتأكيد. فالسحر عطّل صهريج الماء؛ إذ كان رباطابي سألني إسداء معروف إليه، فرفضت، ولم يعجبه ذلك، وأخبرني أنني سأندم عليه عما قريب. وبُعيد ذلك تعطل الصهريج ولم يعمل مذّاك». وطلب الرباطاب الحاضرون هذه القصة من الفني تسمية الرباطابي الذي سحر الصهريج، ففعل، وعندها عرّفه الحضور بأنه منصوري وليس رباطابيًا.

تشيع بين الرباطاب قصص كثيرة عن الكيفية التي يتم بها العَقِدْ. ونسوق هنا إحداها التي تحكي عن لص أراد سرقة جمل مملوك لأحد المناصير. الحاصل أن اللص بحث مليًا عن سرج يضعه على ظهر الجمل، وعندما لم يجده، هداه تفكيره إلى خلع سراويله وحشوها رملًا ووضعها مكان السرج المفقود. ثم وكز الجمل لينهض، لكن بلا نتيجة. وأمضى اللص الليل كله يكابد لإنهاض الجمل أو تحريكه غير أن جهده ذهب أدراج الرياح. وفي الصباح أتى المنصوري، صاحب الجمل، لتفقد راحلته فألفى اللص المسكين عندها عريان يتصبب عرقًا وإرهاقًا، فتحركت في المنصوري كوامن الشفقة على اللص، وقال له: «يا مسكين! تعبت الليل كله

ولم تنجح»؛ عندها توسل اللص إليه أن يفك عقدة سحره ويعيره ما يستر به نفسه لكون سرواله تمزق من مجاذبة الجمل المعقود طوال الليل.

أحسن ما توصف به السَحْرَة التي يرمي بها المنصوري زيدًا من الناس أوضحه عمدة لقسم من الرباطاب، حين حكى عن علاقته بسياسي منصوري. وكان العمدة التقى بغير سابق تدبير بالمنصوري الذي كان يجهز لحملته الانتخابية للترشح في دائرة تشمل منطقة الرباطاب. وجد العمدة نفسه منجذبًا إلى المنصوري منضمًا بحماسة إلى حملته الانتخابية. ولم يجد ما يفسر لي جذبته له بغير قوله: «المرشح سحرني؛ إذ عملت له لخمسة وأربعين يومًا مهملًا عيالي ورزقي».

من الواضح أن المناصير حريصون على علاقتهم بمخدميهم الرباطاب، ويستخدمون سحرهم لإصلاح خلل هذه العلاقة إذا تعكر صفوها. ويقول رباطابي، إن المناصير يعقدون ماشيتهم لئلا ترعى في حقول الرباطاب فتفسدها فيكسبون عداءهم. وحكى لي مقداد، وهو من شُكَّاك القرى، عن جمل كان لأحد المناصير ثارت ثائرته، فأرهب أهل القرية، ولم تنفع معه حيلة لإخماد هيجانه، فأغضب ذلك الرباطاب وعدوه جلافة مهينة من المناصير، وأرسلوا إليهم خيارًا فاصلًا بين اثنتين: إما تهدئة جملهم أو الرحيل عن القرية. فما عتم منصوري أزعجته قسوة الخيار من الإقبال مهرولًا إلى شيخ منصوري كان راويتي يحادثه وقتها، وطلب من الشيخ السيطرة على هيجان الجمل. فقال له الشيخ:

- لكنك تعلم علم اليقين أنني تركت فعل هذه الأشياء (العَقِدْ: السحر).

- لا أحسبك تتوقع مني الاقتناع بهذا، هاه! هل تعلم أن أهل القرية عازمون على إخراجنا منها أو نهدّئ الجمل؟

عندها امتثل الشيخ وطلب من المنصوري الثاني إحضار قبضة من أثر خفّ الجمل. ولما جاءته أغلق عليها كفّه، فهدأ الجمل فورًا.

غير أن المناصير ربما يستخدمون سحرهم أيضًا للثأر لأنفسهم من إهانات الرباطاب. وهناك صيغة لعن فاشية بين الرباطاب تعود بأصلها إلى حادثة وقعت بين رباطابي ومنصوري. فحين يبلغ السخط بأحد من الرباطاب على آخر مبلغ

الغيظ الشديد، ويرغب في أن يغرب عن وجهه، يدعو عليه «إن شاء الله تفوت فوتة ود عجيب». وود عجيب هذا، على ما تقول الحكاية، كان بينه وبين المناصير الرُّحّل ما صنع الحداد. فحدث أن جاءه أحد المناصير ووجده خلف ثوره يدير ساقيته لريِّ حقله. فذرّ ذلك الرجل من تراب كان في يده على أركان حقل ود عجيب. وحينما انتهى ود عجيب مما كان بيده من سقاية، علّق ساقيته وشَخص إلى منزله، وكان ذلك آخر عهد الناس به؛ إذ غادر القرية بشكل غامض، ولم يعد إلى حقله بعدها أبدًا، ولبثت ساقيته معطلة حتى رثّ خشبها وتحطمت.

ثانيًا: سحر الدناقلة

للدناقلة، وهم أهل مدينة دنقلا موئل الممالك النوبية المسيحية في القرون الوسطى، نصيب من السحر في خطاب الرباطاب. فـ «سحَّار ناوي» (وناوي أول قرى الدناقلة في أقصى ديار الجعليين بمعناها الواسع) عبارة شائعة عند سائر الجعليين لتصوير الوحش المجاور للدار بالجُنب. ولما كانوا إلى الشمال من الشايقية مباشرة كثر تداخلهم وسوء ظن بعضهم ببعض وتهاجيهم المتبادل، مما أوفاه درسًا أحمد الشاهي[19]. ويعتقد الشايقية وسائر الجعليين الكبرى أن من سحر الدناقلة وسعهم التحول إلى تماسيح لأسباب نأتي عليها من خلال روايتين جاء بهما الرباطاب عن سحَّاري الدناقلة «البرمائيين». ثم نستكشف في رواية ثالثة العلاقة بين سحر الدناقلة وسحر الرباطاب.

يحكي خليفة، الرباطابي، عن نوتي (ومهنة النواتة مقصورة حصريًا على الدناقلة) جاء بمركبه للتجارة في منطقة الرباطاب، واقترب من تماسيح في النهر من أهله السحَّارين وفاوضهم والرباطاب شهود.

كانت المراكب تأتي من الصعيد (وهو اتجاه الجنوب) إلى منطقتنا محملة بالذرة وزيت الطعام لنقايضها بالتمور؛ إذ لم تكن خطوط السكة الحديد تقوم وقتذاك بنقل التمور. كان معروفًا أن التماسيح تكثر غير بعيد من ميناء المراكب

(19) Ahmed Al-Shahi, *Themes from Northern Sudan*, British Society for Middle Eastern Studies, I (London: Ithaca Press, 1986), pp. 68-90.

النهرية. وشاهد الناس أحد تلك المراكب يمخر باتجاه البقعة التي تكثر فيها التماسيح، ورأوا أحدها يقترب من النوتي الواقف على دفة المركب. وسمعوا الرجل يتحدث إلى التمساح/ السحَّار مقرعًا إياه على إهماله عياله. واستمر النقاش بين التمساح والنوتي ساعتين بتمامهما، عاد بعدهما الأخير إلى مركبه آمنًا وافرًا.

يحكي جقليبة أيضًا - رباطابي من قرية عتمور - تجارب مع السحر وقعت لرباطابي ذهب إلى قرية دنقلاوية لزيارة أولاد قريب له تزوج من الدناقلة:

تزوج رباطابي من دناقلة قرية القولد، وولد له ابن وابنة قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى. فكان أن سافر ابن عم للرباطابي المتوفى، إلى القولد، لزيارة أقاربه الأيتام هناك. والتقى القريب الزائر بشخص من غير الدناقلة عاش بينهم زمنًا غير يسير وأسر له بحوادث له معهم. فقص عليه عن الدناقلة الذين أكلوا لحم بقرة ميتة وأصموا آذانهم عن مطالبته إياهم حفر حفرة ودفن الجيفة فيها. وحكى له أيضًا عن موائد الطعام التي شهدها ذات يوم تُحمل من صيوان عزاء، وعن كيف أعيدت خالية مما كان عليها من طعام تتلألأ من شدة نظافتها. وسبب هذا التلميع في الظاهر أنهم حملوا طعام العزاء إلى أقاربهم التماسيح/ السحَّارين في النهر، فشكر لهم هؤلاء صنيعهم بغسل الصحون بعدما طَعَموا منها. ولما ضاق أهل القولد ذرعًا بخوف الراوية من السحَّارين ساكني النهر، حددوا موضعًا بعينه على شاطئ النهر بوسعه أن يأخذ منه حاجة أهل بيته من الماء بأمان من بطش تماسيح في النهر. ذهب الراوية فعلًا إلى الموضع الذي حددوه لكنه امتلأ رِعبًا من المكان، لذا طلب من دنقلاوي مرافقته إلى الموضع المذكور ليحس بنفسه فرط الخوف الذي يبثه المكان. وما إن وصلا إلى الموضع حتى وثب تمساح من لجة الماء فجأة واختطف الدنقلاوي وغاص به في النهر. فأطلق الرجل المرعوب قدميه للريح عائدًا إلى القرية ليذيع الخبر على الناس، لكنهم تابعوا أشغالهم اليومية بغير اكتراث. ويا لدهشة الرجل حين عاد الدنقلاوي المخطوف سائرًا على قدميه بغير خدش أو أذى ليسير في طرقات القرية (من الواضح أن الراوية يقترح أن الدناقلة خططوا للتخلص من الرجل الفضولي، لكن التمساح أخطأ فريسته واختطف بدلًا منها قريبه. من ثمَّ عاد الدنقلاوي المخطوف حين اكتشف التمساح غلطته.

لم يرتدع الرباطابي الزائر مما سمعه من الذي مكث بين الدناقلة سنوات كثيرة، وعايش سحرهم. فذهب إلى مكان شبه مهجور على شاطئ النهر. ورأى في الماء رجلًا وصفه بأنه أحمر (أي أبيض) اللون محوطًا بعدد من صغار التماسيح. وكان الرجل الأحمر يمسح على ظهور التماسيح ويربت عليها في الماء محدثًا صوتًا حاكاه الزائر بـ «طبج، طبج». عندها أسلم الرباطابي ساقيه إلى الفرار.

لعل القوى الهدامة التي يطلقها السحَّارون بينهم بلغت بالرباطاب مبلغًا من إشغال البال، جعل مسألة البحث عن تعليل للسحر أمرًا مستمرًا بينهم. وتشمل التأويلات التي مرت علي في هذا الخصوص أفكارًا للرباطاب حول السببية، الجِبلة، النوايا، الحسد، الوكالة، الصدفة، القدرية. ويختط حسن جقلبية، وهو رباطابي من قرية عتمور ومنظراتي كبير، مذهبًا بعيدًا بأن السحر يعود في أصله إلى تفضيل الرباطاب لحم التماسيح. والشائع أن بعض التماسيح هو أصلًا بشر سحَّارون ناء كاهلهم بثقل الضرائب المفروضة عليهم من الحكومات، فحولوا أنفسهم إلى تماسيح غايتها افتراس النساء خصوصًا، لسلبهن حليّهن الذهبية. ويواقع التمساح من الفئة الأخيرة، ويطلق عليه لفظ سحَّار أيضًا، أنثى تمساح صحيحة النسب بين التماسيح فينقل سحره إلى ذريته. وحين يأكل رباطابي لحم أيٍّ من تلك الذرية الموبوءة يتسرب إليه سحرها ويصير سحَّارًا، أي يتحول إلى صاحب عين حارة. وفي المقتطف التالي يتبحر جقلبية في نظريته تلك ويعرض لمصادرها، وكيفية استيثاقه منها حتى صح عنده في تفسير ظاهرة السحر:

رافقت ذات يوم دنقلاويًا في قطار، وتحدثت إليه عن أساليبنا لاصطياد التماسيح وأكلها. عندها قال لي الدنقلاوي:

– يا أخي، إياك وأكل لحم التماسيح.

– أنت تتحدث من فراغ، لأنك إذا ذقته مرة فلن تأكل غيره أبدًا.

– أولى لك أن تنتصح بكلامي. لا تأكله.

– أعطني سببًا وجيهًا واحدًا يمنعني من ذلك. فمذاقه طيب وجلده ذو قيمة في السوق. فأكل لحم التماسيح عندنا كالتعقيب بالحلوى بعد وجبة دسمة. فنحن

نخرج لصيد التماسيح بعد تناولنا العشاء، وإن ظفرت بواحد فعليك بشيّه على النار. واصطدت ذات مرة ستة تماسيح بست صنّارات صيد تراوحت أطوالها بين اثنين إلى ثلاثة أقدام. والله أكلناها كلها في يومين فقط. أقول لك يا رجل إنه ما من أحد يشبع من أكل لحم التماسيح، فكل ما أكلته ازددت له نهمًا.

- هراء. إني أحذرك، لا خير فيه.

- ومع ذلك أنت لا تعطيني سببًا وجيهًا واحدًا.

- أنت الجاني على نفسك إذًا. سمعت طبعًا عن الذين يحولون أنفسهم إلى سحَّارين وما إلى ذلك، ولعلك لا تصدقه. لكن خذ عني. هناك حقًّا أشخاص يحولون أنفسهم إلى سحَّارين. واختار هؤلاء في قديم الزمان سكنى الأنهار لفشلهم في دفع الضرائب الواجبة عليهم. وحتى يتيسر لهؤلاء العيش في الماء بعيدًا عن عيون الحكومة حولوا أنفسهم إلى تماسيح. ويقبع واحدهم قرب شاطئ النهر يتحين ورود النساء المتحليات بالذهب لمهاجمتهن. ولا يهاجم السحَّار النسوة لأكلهن، كلا، بل الذهب هو ما يطلب. تلك هي الحقيقة. فالسحَّار يحبذ العيش في النهر على أن يبقى على ظهر اليابسة تحفّه المشكلات حيثما ولى وجهه. ويعاشر السحَّار في الماء أنثى تمساح نافثًا بذلك في ذريته من أصل سحره. بيد أن تلك الذرية لا تصبح سحَّارة على ما كان عليها أبوها، بل يكون السحر جائلًا في تضاعيفها، ولا تمارسه. فإذا أكلت واحدًا من تلك الذرية تصيبك عدوى السحر منها فتصبح سحَّارًا كامل الدسم. فترى - مثلًا - بشاة صغيرة ذات ذيل سمين وافر (كناية عن كثرة الدهن فيها) فتشرع تحادث نفسك (هنا أخذ جقليبة هيئة الذي يحادث نفسه فعلًا)، وتقول «يا للوليمة التي تُصنع من هذه الشاة»! تقول ذلك مشتهيًا الشاة لنفسك. حينها تأكد أن أمرها انقضى. فسينزل عليك أضيافٌ في اليوم نفسه وستذبح الشاة لِقراهم، أو ربما تسقط الشاة بطريقة ما فتدّق عنقها. لكن حضور الضيوف أو سقوط الشاة حادثان عرضًا في هلاك الشاة، أما السبب الحقيقي في سوء حظ البهيمة المنكودة، فهو السحر الذي تشربته أنت من أكل لحم التماسيح الموبوءة بالسحر. وهاك مثالًا آخر. فأنت ربما زرت أسرة ما، لها طفل مترع بالصحة يختال في قشيب الثياب، فإذا حدّقت فيه حتى ولو لم يخامرك

أدنى حسد، فسيصيب الطفل أو عائلته ضرر قريب؛ إذ ربما يتقيأ الطفل ما طعمه أو يفتك به الإسهال.

وقع هذا التعليل من جقليبة موقعًا حسنًا، وارتأى أن بمقدوره تعضيده من معين ملاحظاته الخاصة في مجتمعه الرباطابي. بعدها قال جقليبة للدنقلاوي:

عليّ الطلاق أصبت كبد الحقيقة. فنحن - كما تقول - ربما نجلس أحيانًا نحتسي قهوة أعدتها إحدى نسائنا، فيندلق إناء القهوة بغير ما سبب واضح، ويحرق جلد ابن المرأة التي أعدتها. أو ربما نكون جالسين لا نلوي على شيء فنبصر عنزات ينتطحن، فينتهي النطاح بمقتل إحداها بقرون الأخرى. ونضرب أخماس التفسير في أسداس التعليل ولا نقر على ما يشفي حيرتنا مما رأينا. لكن ما قلته أبان لي المسألة بجلاء.

ثالثًا: سحر الغيلان والسعلاة

تمتاز آمنة دفع السيد، بكونها عالمة إثنوغرافيا النم نم الأولى بلا منازع في قرى الرباطاب التي درستها. فهي لم ترفدني بطائفة متنوعة من الروايات حول أكل لحم البشر فحسب، بل ودعت لنفسها سلطة إثنوغرافية من عيار «كنت هناك» شاهد عيان لما حدث. وسأتناول في ما يلي إحدى أحاجيها واثنتين من قصصها.

سجلت آمنة حكاية شعبية عن سحَّارين تزوجا ابنتيّ ملك، وروايتين عن التقائها شخصيًا بسحَّارين. وعنوان الحكاية الشعبية التي سجلتها آمنة دفع السيد «جلد النملة وجلد القملة». وهي عن ملك قام بتربية نملة وقملة في جرة، وواظب على تعهدهما بالرعاية والإطعام حتى كبرتا بما يكفي لكسر الجرة من عِظم حجميهما. ثم عمد إلى سلخهما واستخدام «جلديهما» في طبوله النحاسية. وتمضي الحكاية لإعلان الملك عزمه تزويج ابنتيه واقتسام مملكته مناصفة مع من يستطيع التعرف إلى الحيوانات المشدود جلدها على الطبول. وحاول الناس مرارًا وتكرارًا التعرف إليها بلا طائل.

أما إماء الملك فنال التعب منهن منالًا فادحًا من خدمة الطامعين الذين

تقاطروا على القصر، فتمنين وهن يجلبن الماء من النهر ذات يوم، أن يأتي رجل عما قريب يستطيع التعرف إلى الجلود بأنها لنملة وقملة، فيضع حدًا للاحتفالات المستمرة في القصر. واتفق أن كان هناك سحَّاران في النهر حين تناجت الإماء كاشفات السر. فمثلا أمام الملك وتعرفا إلى الحل الصحيح. من ثم اقترن السحَّاران بابنتيّ الملك لكنهما رفضا تقاسم المملكة لأنهما يريدان العودة بزوجتيهما إلى ديارهما. وفي رحلة العودة أكل السحَّاران الجمال والبقر التي وهبها لهما صهرهما، ثم عقبا بافتراس إحدى الأميرتين، وكانت حاملًا وقتها. وحين هاجمها السحَّاران طلب منهما جنينها أن يُبقيا له على كلى أمه لأنه لن يشرك معه أحدًا في أكلها. وأخيرًا تمكنت الأميرة الثانية من الهرب والعودة إلى أهلها، لكن السحَّارين تبعاها، وأحسن الملك الذي عرف حقيقة صهريه، استقبالهما. وليلتها، حين هجع الناس، أضرم النار في بيت الضيافة الذي أنزل فيه السحَّارين، وأحرق معهما ذريتهما.

رابعًا: سحر القبائل الزنجية

تتعلق قصة آمنة دفع السيد، الأولى بلقائها سحَّارًا في الحزام «الزنجي» الواقع إلى الجنوب من ديار الجعليين؛ إذ استقلت آمنة القطار في الأربعينيات من الخرطوم إلى سنار لتلحق بزوجها الذي يسكن قرية من أعمال سنار، عاصمة مملكة الفونج (1504–1821) المسماة عند الجعليين بالسلطنة الزرقاء. وسنار ملتقى خطوط السكك الحديد في الطرف الجنوبي الأقصى من حدود الجعليين مع القبائل الزنجية. وقبل أن تبارح الخرطوم في رحلتها هذه، أنجزت آمنة زيارة إلى السيدة فاطمة التي تنتمي إلى دوحة البركة من السادة الختمية. وكشفًا عن قداسة ورهبة الزيارة، تقول آمنة: «أنت لا تخاطب السيدة فاطمة جهرًا، بل تُسِرُّ نجواك لها بقلبك فتمسِك هي حالًا بسرك (أي أمنيتك المهموسة بالقلب). فجعلت قلبي يخاطبها، (قال قلب آمنة): يا ستي فاطمة، اجعلي جيراني حيث أقصد يحسنون جواري، ويوقروني في منزلي (أي منزل الزوجية)، وقصّري غربتي عن بيتي (الذي ولدت فيه)، واحميني من السحَّار، لأني قاصدة سنار. أنت تسمعني الآن أتفوه بهذه الأمنيات بكلمات مسموعة لكن قلبي وحده هو الذي نطق بأمانيّ للسيدة فاطمة».

بادرت السيدة فاطمة من فورها بالاستجابة لأمنيات آمنة. فحين وصل القطار إلى سنار اكتشفت وجود رباطابي معها على متنه. وقرأ هذا الأخير لها ما تقول إنه كان مكتوبًا على لافتة بمحطة سنار «يا ركاب، هذه هي سنار بلد السحَّار». وفسرت آمنة ظهور الرباطابي في ذلك التوقيت الموّفق بأنه إشارة إلى استجابة السيدة فاطمة لطلبها، فأرسلت لها هذا القريب ليحميها. ونادت آمنة من شباك القطار على بشارة ود نوح، وهو جعلي، سأله زوج فاطمة أن يتعهدها بالرعاية حتى يقدم على سنار من مكانه الذي يقطن فيه خارجها. فكان بشارة في انتظارها في المحطة ليرحب بها، بل وأهاب به زملاؤه من عمال المحطة الجعليين أن يوفي واجبه في حسن رعايتها، لكونها بنت عم له، مذكرين إياه أن جعلًا جدّ الجعليين الصغرى، ورباطًا جد الرباطاب، وشايق جد الشايقية، كانوا إخوة لأب وأم. فوعد بشارة بالقيام بحق القرابة، وكان عند وعده.

أخذ بشارة آمنة لتعيش على مقربة من أسرة جعلية، واكترى لها من يقوم على خدمتها بجلب الماء وغسل الملابس وكيّها وطهي طعامها. وذات يوم كانت آمنة تزور جيرتها من النسوة، فتسامعن ببائع جوال ينادي على بضاعته «حطب (أي خشب الحريق)، حطب، حطب...»، واتضح من الطريقة التي ينطق بها الكلمة أنه أعجمي نطق الحاء هاءً والطاء تاءً. لم تتمالك إحدى النسوة من التضاحك على لكنته الأعجمية فصُرعت أرضًا من فورها؛ إذ كان البائع الجوال سحَّارًا فتقمصها وأفرغ مصارينها. أرسلت النسوة المفزوعات يستنجدن بالرجال في السوق، ولم يتباطأ الأخيرون في الوصول إلى مكان الحادث، وأرسلوا بدورهم يستدعون الفكي (الفقيه) لمعالجة المصروعة. وأمسك ثلاثة رجال بها، بينما شرع الفكي يحرق بخرة (رقعة ورقية مخطوط عليها آيات قرآنية وأدعية استشفائية أخرى) ودخن بها المرأة. وسرعان ما علا صوت السحَّار من جوفها بلكنته الغليظة متوسلًا للرجال إطفاء النار التي أخذت تحرقه. فأمره الفكي بالخروج من جسد المرأة، ورضخ السحَّار، ثم ذهب الرجال يسعون في أثر البائع الجوال حتى عثروا عليه وأوسعوه ضربًا.

تكتسب قصة آمنة دفع السيد الثانية أهمية بالغة لبنيتها الحوارية، حيث تسرد

آمنة فيها ما تعرفه عن حادثة مجيء سحَّارين إلى قريتها في عام 1950. من جهة أخرى، سجّل بابكر الذي كان شيخًا للقرية إبان عملي الميداني في عام 1984، روايته للحادثة التي كان شاهد عيان عليها. لكن آمنة حملت بشدة على بابكر في روايتها المسجلة لفشله في التعرف إلى حقيقة السحَّارين. وسنبدأ برواية بابكر التي حرص فيها على ملازمة الحذر الشديد في استقراء الحادث كذي صلة بآكلي لحم البشر. وهو عين السبب الذي استجلب عليه تقريع آمنة.

كان عام 1950 مطيرًا شديد الوطأة على منطقة الرباطاب، فدمرت السيول السكة الحديد وانقطعت المنطقة عن باقي البلاد، فلقي الناس عنتًا شديدًا من نفاد المواد الغذائية كالذرة والسكر والشاي. وكان بابكر وابن عمه في أمسية أحد تلك الأيام الكَرِبة يجلسان أمام الخلوة بانتظار عشائهما المتواضع. ويمضي بابكر:

جاء رهط من عشرة أو اثني عشر رجلًا إلى حيث نجلس، وكانوا أنصاف عراة لا يستر واحدهم سوى سروال وقطعة قماش مسدولة على كتفه (وهنا يجيب على سؤال وجهته إليه حول هويتهم) لست أدري، وظني أنهم كانوا من المساليت من غرب السودان، وأعتقد أنهم نم نم. ولا أقول إنهم كانوا من الفور (من غرب السودان أيضًا). على العموم كانوا يتحدثون بالرطانة. وكانوا باعة جوالين يحملون بضاعتهم من الخرز والودع على عصي ذوات شعب. دعوناهم للنزول في الخلوة، ومددنا لهم بساطًا ليناموا عليه، وجلبنا لهم ماء يشربونه. فما إن شرعت نساؤنا في إعداد الطعام لهم، حتى سمعت طفلًا يبكي بلا انقطاع. فظننت أنه مريض أو شيء من هذا القبيل. لكنني لاحظت في الوقت ذاته أحد زوارنا يرقد على بطنه (يومئ بابكر هنا إلى أن الرجل ربما كان سحَّارًا وأنه يمارس سحره على الطفل الباكي). ثم حملت العشاء إلى الضيوف، وهو يكون من البليلة (حبوب قمح أو ذرة مغلية) (هنا ضحكنا أنا وهو، لأن تقديم البليلة في القرى دليل واضح على عسر الحال). لكن، تذكر أنها كمية كبيرة من البليلة. ولبى الضيوف دعوتي لتناول الطعام جميعهم إلا الراقد على بطنه.

كان الضيوف يهمهمون في ما بينهم بالرطانة، فسألتهم عن لِمَ لَمْ يشاركهم

الفقير (رفيق رحلتهم، وتعني أيضًا رجل الدين أو الفقيه) الطعام، فقالوا إنه متوعك. وبقيت واقفًا على خدمتهم حتى فرغوا من عشائهم، وسقيتهم الماء وتمنيت لهم قضاء ليلة طيبة. وفي حوالى الساعة الواحدة من فجر اليوم التالي أيقظتني صيحة مخيفة، أطارت الوسن من عيون القرية كلها. كان الصوت الصادر من الخلوة يشبه صياح الديك، لا بل كان أعلى من ذلك، كان الصوت أقرب إلى أنين الكلب لكنه أثقب نبرة، وربما قلت إنه أشبه ببطبطة البط في الماء، وإنما أشد وقعًا. أقول لك إنه كان مخيفًا، مخيفًا بالفعل. فاتجهت إلى ناحية الخلوة ووجدت ضيوفي يجرون باتجاه النهر، وينهالون بالضرب جميعهم على واحد منهم: لَبْ.. لبْ.. لَبْ.. (محاكاة لصوت الضرب). حينها مُلئت رعبًا، وكنت أحمل بيدي عصا أتقي بها أي هجوم عليّ، بينما اشتمل أبي على رمحه. ولما اقتربنا من الرجال كانوا لا يزالون يتجادلون بلسانهم غير المفهوم، فحذرني أبي أن أبقى على مسافة آمنة منهم. وقتها انقطع الطفل عن البكاء، حيث أخذته أمهاته (والدته وخالاته وعماته) إلى إحدى غرف المنزل وأغلقن الباب جيدًا. وحين صحونا متأخرين من النوم ذلك الصباح وجدنا الرجال الغرباء رحلوا، وأخبرنا أهل قرية أمكي أنهم شاهدوهم يجوزون بقريتهم قبيل شروق الشمس.

أما رواية آمنة دفع السيد، فتجري كما يلي:

وفد خمسة رجال، وفيهم سحَّار، ذات ليلة على خلوة الفقير (والد بابكر). وحين وضع لهم العشاء تناول أربعة منهم الطعام، في ما رفض الخامس لأنه انتوى مهاجمة أهل القرية وإسكات جوعه من لحمهم. نوى السحَّار مهاجمة وافتراس بُنيّات أبي العباس اللواتي كان منزلهن يقع في مواجهة الخلوة. وقام الفقير بنفسه على خدمة الضيوف، يحمل سماط الطعام ويملأ الأكواب بالماء من الجرة. وقال لي الفقير بعدها: «والله يا بنت دفع السيد أكل أربعة من الرجال العشاء ورفض الخامس وحده. وبينما تمدد الأربعة على أحد أبسطة المسجد الكبيرة، رقد الخامس على بساط منفرد». ولعلك تعرف أنني (أي آمنة) زرت سنار وأستطيع تمييز السحَّار حين أراه».

أخبرتُ الفقير بعدها، حين روى لي حادثة السحَّار، أن الرجل الخامس،

وباعتبار سلوكه، كان سحَّارًا. ومن الواضح أنه عزم على مهاجمة القرية وافتراس إحدى بنات أبي العباس. وجعلهن السحَّار هدفًا له بثيابهن الصفراء وطرحهن الحمر وبابهن المواجه للخلوة مباشرة. وفي يوم حادثة السحَّار، وفي هدأة الليل، سمع الناس صوت تأوهات يتصاعد من الخفوت إلى العلو؛ إذ بدأ الرجل «يِسَعْلِوْ» (لفظ مشتق من سعلاة، ويعني التحول إلى سحَّار) ليخطف إحدى البنات. ولم يعجب ذلك رفاقه وأخذوا يضربونه، دَزْ دَزْ دَزْ، ما اضطره إلى الجري باتجاه النهر اتقاءً لمطارديه. وفي تلك اللحظة بالضبط ناديت على الفقير لأبدي له قلقي مما يجري، لكنه طمأنني أن السحَّارين لن يستطيعوا افتراس أي شخص في القرية كلها. ثم أخذ الفقير ينفض مسبحته في هذا الاتجاه وذاك مشيرًا بها إلى ما حوله ويتلو القرآن لحماية محيط القرية. أما الرجل الذي هرب باتجاه النهر فلم يرجع، بينما غادر الباقون الخلوة في الليلة نفسها.

ما تظن بابكر رأى في الحادثة التي وقعت؟ قالت فاطمة، جاءنا يحمل عصاه بيده، ولما سألناه عما يدور، قال إن الرجال في الخلوة تشاجروا في ما بينهم، وخلفوا أحدهم وقد شبع ضربًا يصيح من فرط الألم. فقلت له «خلينا كدي» (دعك من ذلك)؛ إذ عشت في سنار وأعرف السحَّار حين أراه. فالرجل الذي عناه لم يضربه إخوانه ولم يصرخ، بل أراد بالأحرى أن يِسَعْلِوْ ويأكل واحدة من بنات أبي العباس.

بناءً عليه، نرى أن العين الحارة والنم نم تشكلان الكون الثقافي للرباطاب الذي حيك نسيجه من أفكار مختلفة من المفردات الإثنية، الغيرية والأنانية والدين والسحر والزبائن والباعة والرُحّل والمزارعين والباعة الجوالين والمشترين واللغة والرطانة والضرائب والتهرب منها والرقيق ومداخلهم الخؤونة إلى الفضاء الأسري والسفر ووثوقية المعرفة الإثنوغرافية واللحظ والقول والأطفال وأيلولتهم للمصائب وسوء الحظ والسببية وأزمان الجاهلية وزمن الإسلام. ونجد أصحاب العين الحارة وأرباب الفصاحة وآكلي لحوم البشر والغيلان والسعالي والتماسيح مضمنة في تركيب كون الرباطاب الثقافي.

خامسًا: السحر كمصطلح معرفي

القول إن أحدهم من النم نم وثيق الصلة بـ«أخرنة» الموصوف كما رأينا في ما سبق. لكن عملية «الأخرنة» هذه التي تقع بمثل ذلك القول أكثر شمولًا مما يوحي لنا آرنز. فهو يجادل بأن نسبة أحدهم إلى النم نم حيلة بليغة توظفها أيديولوجيا جماعة ما لتشدد على سموها الأخلاقي[20]. ويصدق قول آرنز على مثل نسبة الرباطاب النمنمية إلى آخرين من داخل جماعتهم أو خارجها طلبًا للرفعة الأخلاقية. فهذا التنسيب، كما سبق القول، صيغة معرفية تصوَّب إلى داخل الجماعة أو خارجها بلا فرق لوصف النظام الثقافي للرباطاب. فمتى نسبت النمنمية إلى أحد من الرباطاب كان ذلك مصطلحًا لوصف السلوك غير السوي أو غير الاجتماعي لفرد منهم، مثل العين الحارة. ومتى جرت النسبة إلى جماعة أخرى وصف التنسيب فضاءً إثنيًا ثقافيًا من المسلمين وغير المسلمين والعرب وغير العرب والعجمة واللغة وأهل البلد (من يملكون أرضًا) و«العرب» في استخدام مخصوص لوصف البدو، عربهم وعجمهم الذين لا أرض لهم في الناحية.

ختامًا، السَحِرَ والنم نم كوكبة مؤتلفة. وسيكون جهدنا سدى إذا أخذنا مفردة واحدة من ذلك المؤتلف باعتبارها الأصل وغيرها بوصفه تابعًا، أو قلنا إن واحدة منها هي التي لها الصدارة وللأخرى العقب تقرر بشأن الأخرى منفردة. فغنانث أوبسيكيري، مثلًا، يرد الاعتقاد البريطاني في النم نم إلى تنشئة أطفالهم على الرهبة من الساحرات، وإلى ثقافة البحارة الخاصة التي تزخر بقصص من نجوا من تحطم سفينة وأكلوا موتاهم. ففي أخذ أوبسيكيري للتاريخ في تفسير اعتقاد البريطانيين في النم نم، بعبارة أخرى، في كتابة تاريخ فكرة النم نم، فإنه إنما يحجب عنا نهجًا كمثل الذي للرباطاب في الاعتقاد في السَحِر والنم نم. فعلى الرغم من أن البالغين من الرباطاب يصرفون عالم الحجا، بما في ذلك فنتازيا الطفولة عن السَحَرَة والنم نم، كغَزل لنساء عاطلات، فإنهم لا يتورعون عن الخوض في خطابات مختلفة أخرى عن السَحِر والنم نم. وبناءً عليه فإن إنتاج خطابات النم نم ليس بالضروة

---

(20) Arens, p. 46.

منعقدًا على ما سماه أوبسيكيري «فانتازيا الأرومة»[21]. كما رأينا من الرباطاب كيف أن نظريتهم التي تواثق بين السَحِر والنم نم خرجت من خطاب روعيت فيه القواعد الدقيقة للمنطق من مقدمة ونتيجة. كذلك رأينا كيف ألزم هذا الخطاب الرباطاب بالتحقق من نظريتهم كما ينبغي. فرأينا كيف أنه، وبعد مضي ثلاثين عامًا على حادثة التحول الوشيك لرجل ليصير سحَّارًا، لا تزال آمنة دفع السيد وشيخ القرية بابكر على خلاف بيّن حول صدقية تلك الواقعة من جهة نمنميتها أو عدمها. ففي تسجيلي، عن بابكر، للواقعة، أوحى بصورة عامة أن الواقعة ربما انطوت على نمنمية. أما آمنة فعلى خلاف من ذلك. فهي لم تقبل تفسيره لما حدث في الخلوة قبل ثلاثين عامًا في عام 1950. وبدا لي مما سمعته منها أنها ظلت تضمِّن روايتها هي لتلك الواقعة نقضًا لرواية بابكر عمّا وقع في الخلوة.

(21) Gananath Obeyesekere, «British Cannibals: Contemplation of an Event in the Death and Resurgence of James Cook, Explorer,» *Critical Inquiry*, vol. 1, no. 4 (1992), pp. 635-636 and 641.

الفصل الثالث

الخطاب ولجام الشرع

يفحص هذا الفصل خطاب الرباطاب من منظور معتقداتهم الإسلامية. وسنتناول أجناس خطاب الرباطاب الشعرية والسردية ومناسبات القول عندهم كلًا على حدة، وبتوسع، يتوخي التركيز على التوتر الكائن بين خطاب الذهنية الشرعانية المسيطر والأشكال المذكورة من فن القول. والمقصد من النقاش الذي سيلي يتجه إلى تبيان أن مواقف الرباطاب من الخيال (مثل المجاز) والفن اللفظي (بما فيه الإلهام الشعري) وإعادة إنتاج الفن اللفظي (مثل العنعنة أو التواتر)، لا تتقيد بمدوّنة سلوك دينية صارمة فحسب، بل يجري تداولها في سياق اجتماعي اقتصادي يستوجب أعباءً غير مسبوقة على اقتصاد الوقت للجماعة وسبل إنفاقه.

أولًا: «السحَّار جاي» (آتٍ)

يشمل مصطلح «سِحر» في العربية السحر (magic) والكهانة (witchcraf) والشعبذة (sorcery) والطيلسان (talisman). وهو كفر في الدين. ويختلف الفقهاء في نوع الجزاء المستحق للساحر أو السحار فحسب. فقتله هو العقوبة القصوى من ذلك الجزاء. ومطابقة الرباطاب «العين» بـ «السِحر» متفق مع الفقهاء الذين يضعون العين في حيز السحر. ويسمونها، أي العين، سحر أصحاب الأوهام والخيال والقوة النفسية[1]. فأصحاب مثل هذا الخيال يزرعون الأضغاث والصور في عالم المادة وبها يسيطرون على هذا العالم[2]. علاوة على أن

---

(1) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير**، 8 ج (القاهرة: المكتبة الأميرية، 1872)، ج 1، ص 640 و735.

(2) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: وهو تاريخ وحيد عصره عبد الرحمن ابن خلدون المغرب**، 7 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956)، ج 1، ص 926.

الحسد الذي يعتقد الرباطاب أنه الأصل في العين، مما يقارَن بالسحر في نظر الفقهاء لأنهما معًا مما يوسوس به الشيطان. ومعلوم أن القرآن يقرن السحر والحسد معًا[3].

في ضوء هذا الرفض الديني والاجتماعي الشديد لقول أصحاب الخيال والأوهام بقوتهم النفسية، فللمرء أن يتخيل أن التحدث بالسَحر قد يدخل المرء في تجربة معيبة. كما أُبلِغت مرارًا أن ود التوم، عميد السحَّارين، سحَرَ (أصاب بالعين) اثنين من أبنائه و«مات» أحدهم نتيجة ذلك. وتقول القصة إن أحد ابنيه نجح في إكمال تعليمه المدرسي، بينما تراخى الثاني وانتهى به الأمر إلى العمل في الزراعة مع أبيه. فماثل ود التوم حالة ابنيه بالملابس: فشبه الذي نجح في التعليم وامتد أمامه المستقبل الحضري زاهرًا بلبسة المناسبات الدينية والاجتماعية، بينما شبه الثاني بثياب العمل. وزعم أحد الرواة أن ود التوم لم يعد أبدًا كما كان بعد وفاة ابنه. فلم يقتصر التغيير على الشيب الذي أشعل رأسه قبل أوانه، بل وفقد قدرًا مرجحًا من مرحه الوثاب.

ترددت في كيفية سؤال ود التوم عن صحة القصة من دون أن أبدو فضوليًا يفتقر إلى الحساسية. وأخيرًا اهتديت إلى الصيغة التالية:

– هل حدث أن وصفت (أي قلت السَحر عن) أي شيء وندمت على تبعات ذلك؟

– ليس بالضبط، لكن أذكر أنني كنت في طريقي إلى قرية كرقس ذات يوم حينما صادفت بعض الصبية. وما إن رأوني حتى أخذوا يتساءلون في ما بينهم وهم يشيرون إلي: من هذا؟ فقال أحدهم: هذا سحَّار، فتسابقوا الطريق فرارًا، وكان ذلك كل ما سمعته منهم.

– فما كان شعورك حينئذٍ؟

(3) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، 4 ج (القاهرة: الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ج 2، ص 233-234.

- شعرت كأنني شخص أو شيء يرعب الأطفال، وداخلني أن قول السَحر لا يصح، وأن الانغماس فيه يجلب عليك المشكلات.

وقعت تلك الحادثة في عام 1980، ومرت عليها أربعة أعوام حين عدت لدراسة المنطقة في عام 1984. ولمّا يكن ود التوم الذي لا ينكسر ترك قول السحر بعد. لكن ذلك لا ينقص من أهمية الحادثة أو أثرها الباقي على نفسيته.

لذلك، وعلى خلفية هذا التعقيد الاجتماعي - الديني الذي يكتنف قول السَحر لم استغرب عدم التعاون الذي بدا لي من اثنين من الرواة اللذين كنت استهدفهما. فواحد منهما رضي بعقد لقاء معي، رفض فيه بأدب جم وصلابة أن يسجل سَحْرَات في رصيدي. أما الثاني فرفض صراحة إجراء المقَابلة. وكلما حاولت ضرب موعد معه لمقابلة كان ينصرف بالحديث إلى أعطاب في مضخته المائية أو عن مشروعاته المستقبلية لإسكان أبنائه وبناته في حوش (مجمع) الأسرة الذي يباشر بناءه على التلة في ظهر القرية. وتبينت لي أسباب سلوكه المتعنت الجاد لاحقًا. فبينا كنت ألح في طلب مقابلة معه ذات مرة، اعتذر لي بأنه كان يتحدث السَحِر «على أيام الصبا، وأدركت بعدها أنه حرام شرعًا، كما أن الناس لا يحبونه. لذلك تُبت منه». لكن الحاضرين وقتها قالوا إنهم لا يصدقون توبته عن قول السَحِر. على أيٍّ، قررت التوقف عن إزعاج الرجل بالإلحاح، وارتأيت أن من الأوفق استقراء صمته بدلًا عن إجباره على الكلام.

مما يُعرَّف به الفولكلور أنه تواصل فني[4]. وهو تعريف جنح بالفولكلوريين إلى التركيز على جمع المواد الجمالية والطقوس ذات المواقيت ودراستها[5]، والجوانب التي ينظر الناس فيها بإيجابية إلى خطاب الفولكلور ويتعاطون معه بأريحية[6]. فالتعريف، بكلمة واحدة، يجعل الفولكلور هو ما بوسع الفولكلوري جمعه من الرواة وكأنهم سيغدقون عليه حصائلهم منه بغير عسر أو قيد أو شرط.

---

(4) Dan Ben-Amos, *Toward a Definition of Folklore in Context in Toward New Perspectives in Folklore*, Americo Paredes and Richard Bauman (eds.) (Austin: University of Texas Press, 1975), p. 10.

(5) Richard Bauman, *Verbal Art as Performance* (Rowley, MA: Newbury House, 1977), p. 28.

(6) Richard Bauman, *Let Your Words be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers* (London: Cambridge University, 1983), p. 10.

وحَجبنا هذا التعريف من البحث الجدي في التضييق الذي يلقاه الفولكلور من الخطابات الأخلاقية الدينية ذات الشوكة التي يشاركها حقل التعبير والأداء نفسه. وبناءً عليه فنحن لم ندرس بما يكفي، بحسب ريتشارد باومان، ما قال إنه العلاقة بين الخلقي والجمالي، لفهم صيت الأداء الفولكلوري وسوء صيته أيضًا[7]. المؤسف أن ما تحقق من جهة مثل هذا التحري قليل. فجرى تعريف الأداء بصورة عامة بأنه مخاطرة يقوم بها المؤدي لعرض مهارة ما أمام جمهور. ووصفنا الجمهور بـ «المحلفين وحراس جماليات الفولكلور». ويقال عن الأداء الناجح إنه يُجازى بقسط من الشوكة والصيت والتمكن من الجمهور وأسره[8]. لكن في رهن الجمهور بجماليات الفولكلور مخاطرة. فالجمهور لا يجازي إحسان الأداء في كل حالة. ففي حالات مثل حالة السحَّار الرباطابي تغلب الاعتبارات الخلقية على الجمالية ويرى الجمهور، أو بعضه، في المهارة استفزازًا.

تنبهنا حالة سحَّاري الرباطاب التي غَلَّب الناس فيها الاعتبارت الخلقية على الجمالية، إلى مركزية أنموذج الإسلام في التخاطب والحديث لفهم فولكلور المسلمين. قال حسن الشامي إن رواية الحكايات في مصر ملتبسة. فبعض أجناس الحكي مأذون به وبعضه غير مأذون. وحجب الإذن عن تلك الأجناس يمكن فهمه بصورة وافية من خلال الرجوع إلى الأنموذج الإسلامي في ضبط الكلام وتقنينه[9].

نبغي في هذا الفصل بحث، بصورة عريضة، خطابات الرباطاب من زاوية عقائد مجتمعهم وقيمه واتجاهاته حسنة التأسيس في الإسلام. ونجري هذا الفحص لنوفر زاوية للنظر ربما أبرزت بأجلى ما يكون جوانب الصور الرمزية

---

(7) Bauman, *Verbal Art*, p. 29.

(8) Kwesi Yankah, «Risks in Verbal Art Performance,» *Journal of Folklore Research*, vol. 22, no. 2 (1985), p. 135.

(9) Hasan El-Shamy, «Folkloric Behavior: A Theory for the Study of the Dynamics of Traditional Culture,» Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1967, pp. 78-81.

التي تشكلها طرائق القول[10]. وسنوظف هذا السياق الرمزي للخطاب من أجل أن نحسن فهم تركيبة السَحر باعتباره صوتًا في الخطاب الرباطابي.

ثانيًا: لجام الشرع

كنت مغاليًا في صوني الشديد للتسجيلات الصوتية لرواتي من النسوة الرباطابيات التي تولتها عني قريبات لهن على قدرٍ من التعليم المدرسي. فأشفقت من أن يطّلع عليها الناس في ديوان خضر علي مصطفى، حيث سكنت مدة عملي الميداني في قرية عتمور، وكان متاحًا لهم الوصول إليها.

كنت أخشى من عواقب الكشف عن الصوت النسائي «العورة» في ديوان للسلطان الذكوري. ففي التسجيلات أغانٍ أو مقاطع ذات طبيعة انتقادية، إما قصدًا أو اتفاقًا، للناس أو العادات، كانت ستسبب مشكلات لمنشئيها إذا أدرت التسجيلات على ملأ من الناس. ومن شأن حادثة كهذه أن تجعل رواتي يهربون فزعًا ويُسد المدخل الوحيد المتاح لي إلى الرواة من النساء في ذلك الوقت.

غير أن إحدى الحجوات في أحد التسجيلات تناهت إلى سمع خضر جزافًا. فطلب مني بأدب جمّ أن أعيدها على مسامعه كرة أخرى. واتضح بعدها أن جلستي مع خضر نستمع للحجوة المعنية لم تكن بالسوء الذي حَذِرت منه، بل واستحالت إلى جلسة مراجعة قيمة لا تخلو من المتعة. وكانت الحجوة تحكي عن طفل رضيع ساعد أمه في رفع حزمة من حطب الحريق على رأسها. هنا علّق خضر مستنكرًا الواقعة بقوة: «بِدعة والله»[11]. تستمر القصة لتحكي عن فتاة تخطط للنجاة بحياتها من مسكن الغول. وحتى تكسب الفتاة وقتًا لخططها طلبت من الغول أن يحضر لها ماء شرب من النهر، على أن يحمله إليها في شبكة صيد أو قربة بغير وكاء (وهو

---

(10) Dell Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981), p. 46.

(11) حين يقول الرباطابي «بِدعَة»، فهو يشير إلى شيء لم يسبق قوله أو فعله. وهي ممّا يقال في الذم للشيء حصريًا. وثلاثي الكلمة هو (ب د ع) الذي في أصل «بدعة» و«إبداع» الفصيحتين. والبدعة في الخطاب الديني الممارسات المبتكرة كلها التي لا سند لها من الدين أو ما تواضع عليه المجتمع. و«إبداع» في الخطاب الأدبي هو التفنن وبلوغ الغاية منه.

الرباط). وهنا أيضًا، تدخّل خضر بالتعليق الواقعي «وأيًا منها لن يمسك بالماء». وحين نهض قرب نهاية جلستنا ليهتم بشأن ما، وصف خضر مهمتي بأنها جمع «السَحر والأكاذيب». ومن الواضح أن خضر لم ينله الملل من الحُجا، بل يبدو أنه انتعش باستعادة ذكرى طفولته بين جنباته. غير أنه قصد من تعليقاته الحرفية والسلبية إظهار حفاوته بكونه في مرحلة النضج من الرجولة التي يلجها الرباطابي باكرًا وبغتة.

كان خضر حاضرًا أيضًا عندما أجريت مقابلة مع ود التوم الذي سألته إن كان في السَحر أي فائدة له أو لمن حوله. فقال ود التوم «كلا على الإطلاق، بل هو يقترب من أن الفائدة عندما تصادف شخصًا منزعجًا لأمر ما، وتقول له سَحرًا على سبيل المثل فيضحك وينسى همومه». وأضاف خضر إلى هذا ضاحكًا «ليس ذا جدوى». لكن ود التوم خفف من مغزى عبارة خضر بإضافة مهمة «بل ليس ذا فائدة كثيرة».

لعل ضيق خضر بالحجا والسحر هو ضيق مما سمّاه مارشال هودغسون «المخيلة الفلكلورية الخصبة» غَلَّب فيه نفع القول على زينته. وتمظهر ضيقه بالتقوى الدينية المستبطنة لإسلام السودان وكل إسلام، التي سمّاها هودغسون «الذهنية الشرعانية». ووفقًا لهودغسون، فهذه النسخة من فهم الإسلام تعارض في الأساس التفرج الفارغ بالقول. وبقراءة خضر لفانتازيا الحجوة بحَرفِية كشف عن حقائقية (أي أن تطلب الحقيقة جرداء) هذه الذهنية التي تنشئ الحس العادي بالأشياء وحقائقها البدهية قليلة الصبر على التجريد ورموز الخيال. فالمشاغل التي أبداها خضر في وصفه السَحر والحُجا بالأكاذيب، وأنها من فارغ القول، مقطوعة من قماشة التقوى الشرعانية التي تركز على ما هو نافع وليس على ما هو زينة، وتنشد إلى ما يعين المرء وأهله على الأداء المستقيم والصحيح للواجبات العائلية، وليس على ما تتفضفض به تلك الحياة أو ما ربما يتقحمها من عرض الدنيا[12]. وأخيرًا، فإن الحس السالب الذي استخدم به خضر «بدعة» باستخدام الذهنية

---

(12) Marshall G. S. Hodgson, «Islam and Image,» *History of Religions*, vol. 3 (1963), pp. 228, 233 and 235.

الشرعانية لقرن المصطلح نفسه للتشهير بالمحدثات في الدين. فالمحدثات عندها بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

ثالثًا: اقتصاد الكلام الإسلامي

ما جاء عن الإمام الغزالي (1058-1111) في باب (آفات اللسان) في كتابه **إحياء علوم الدين** أصدق تمثيل على موقف إسلام الذهنية الشرعانية حيال الكلام. وفيه يُحض المسلم بشدة على السكوت ما لم يكن كلامه أمرًا بمعروف أو نهيًا عن منكر أو مُعينًا له في معاشه. وهذان هما طرفا لجام الشرع. ولا يخرج المسلم من الصمت إلى الكلام إلا في هاتين المناسبتين اللتين هما حدا «لجام الشرع». وهما حدان الحاجة إليهما ماسة لحماية اللسان من إغواء الشيطان الذي يغريه بالكذب. والطلاوة في الحديث بالذات موضع ريبة تلك الذهنية لما يكتنفها من طلاوة الشيطان. فالقص، حتى لو تعلق بموضوعات دينية، فيه مخافة أن ينزلق اللسان به، فتتسرب الأكاذيب إليه. وغاية الأمر أن رواية القصص مضيعة للوقت حتى وإن جاءت مطابقة للواقع. وإن كان للنكات أن يؤذن بها أبدًا فيلزم أن تخلو من الإسراف وأن لا تقوم على الأكاذيب. ويُنظر إلى الضحك على أنه علامة على الغفلة عن الآخرة، والمحمود منه التبسم الذي ينكشف فيه السن ولا يُسمع له صوت. ويعتبر داخلًا في عداد الافتئات على كرامة أخيك في الإسلام أن تعرضه للسخرية والاستهزاء. أما الشعر فيوصف كنعمة ونقمة في آن معًا. ويجري الاستشهاد بالأحاديث النبوية التي تصفه كقيح وحكمة في الوقت ذاته. بينما لا يُحرّم نظم الشعر وإلقاؤه فإن التفرغ له مذموم. فالتبتل بآيات الله أفضل ما يزين حياة المرء في الدنيا والآخرة مقارنة بالشعر. وبناءً عليه، فخطاب الذهنية الشرعانية إما معارض صراحة للأداءات الفولكلورية أو مشكك فيها. ويسعى هذا الخطاب إلى تقويض مشروعية التعبير الفولكلوري في صراعه للاستقواء وبسط هيمنته. وهذا الخطاب في ما يبدو يأخذ تعاليمه عن وجوب الصمت بجد وحرفية. فالمطلوب من المسلم، بمقتضى صيغه متشددة من ذلك الخطاب، أن يمتنع عن اللغو والكلام وأن يتدرب على ذلك بأن يضع حصاة في فمه[13].

---

(13) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1965)، ج 3، فصل «من آفات اللسان»، ص 107-163.

رابعًا: لا «تنفُق» في موسم حصاد الفول

جدير بالذكر هنا أن قرية عتمور خبرت منذ أواخر الأربعينيات تغيرات اقتصادية واجتماعية كبرى، دمجتها أخيرًا في اقتصاد السوق القومي. وتشتهر فيها عشيرة المياييس التي ينتمي خضر إلى فرعها، ببراعتها الاقتصادية ومساهمتها المشهودة في تلك التغيرات.

بيّنا في الفصل السابق المشاغل الحقيقية والمتخيلة الواردة على وقت القرويين نتيجة لذلك النشاط الاقتصادي الجديد؛ إذ تضافر مزيج قوي من «الشَغلة» التي هي عمل ذو عائد مجزٍ، والتدين (أو الشغلة متخذة شكل التدين) لتجبر المياييس على الإقلال من الطقوس الاجتماعية وممارستها. واشتكى لي بعض فتيتهم أنه لا يتطلع بلهفة إلى زواجه من ابنة عم له من شيوخ الأسرة، حيث إن كبارهم مسَّخوا المناسبة وجعلوها مجرد إجراءات لعقد القران الشرعي. فجرى إلغاء رقصة العروس الغنجة التي تؤدى أمام الجميع، وسائر مظاهر الطرب وليالي الاحتفال لكونها تنافي الدين؛ علاوة على أنها إسراف غير محمود.

بالقدر ذاته، يعيش سكان أم غدي، حيث أنجز المياييس أنجح عمليات استصلاح الأراضي باستعادتها من براثن الكثبان الرملية، حياة مُرَابطين شظفة عند ثغور الكدح والكسب برعاية محمد علي، أحد شيوخ المياييس الأنموذجيين. وهناك بيت شعر صيغ احتفاءً بنجاح المحصول في أم غدي، يتغنى بـ«ثغورية» رجال القرية كونهم لم يهملوا أعمالهم لشهود حفلات العرس وطقوسه. وسمعت رجلًا من قرية عتمور يقول لآخر من أم غدي «لا قدر الله أن تحين وفاتي في موسم زراعة فولكم. فمن المؤكد أن محمد سيمنعكم من حضور جنازتي. وسيقول كالعادة: ما فائدة الذهاب إلى المآتم؟ الموتى لا ينهضون من قبورهم مجددًا».

فوق هذا وذاك، إن أغلبية الرجال الذين عرفتهم تركت عادة حلق رأس صغارهم أول مرة عند قبر ولي العائلة أو العشيرة الذي قد تتطلب زيارته سفرًا. فذلك الطقس، وفقًا للجيل، مما لا يستحق القيام بالرحلة المطلوبة. وقال ود التوم إنه ربما يرسل نذور التمر والنقود المرصودة من دون تجشم عناء الذهاب بنفسه.

وهو يقول بشيء من السخرية: على الرغم من أن شائع الاعتقاد ينذر بأن شعر الطفل لن ينمو إن أُهمل ذلك الطقس، فإن شعر أطفاله نما بغزارة جعلته ينفق مالًا كثيرًا لقصّه. ويتوازى مع هذا الاستغراق في الشغلة، احتقار شديد للممارسات التي تفتقر إلى ذلك العائد. وكنا قد أشرنا من قبل إلى أن مَدّاحًا متفرغًا لمدح الرسول حُرِمَ من أداء مديحه في منزل رباطابي، لأن صاحب المنزل أراد أن يعرف «ما الذي ينقص الرسول حتى تكمله أنت بالمديح»؟

يدرك المؤدّون في قرى الرباطاب إدراكًا تامًا وضاعة مهنتهم في رأي الناس. فعلى سبيل المثال، يسمي الشعراء في أبو هشيم، وهي قرية على الضفة الشرقية للنيل، مكان اجتماعهم في السوق[14] «تطوير الفارغة» (أي تحسين وتطوير الكلام الفارغ وهو الشعر). وهي محاولة منهم لاستباق اعتراضات الناس الذين سيقولون، بحسب الشاعر المشهور إبراهيم الدُقاق: «يا رجل! هؤلاء الشعراء ليس لهم شيء يفعلونه بخلاف إنشاد الشعر». ولبيان بؤس من تعلق بالشعر يروي الناس عن الكليباوي الشاعر، عميد أسرة الدقاق، أنه أراد طلب الغنى والثراء من ليلة القدر لكن زلة لسانه جعلته يقول «الغناء». فصار الشعر حظه ونصيب سائر ذريته. فانظر كيف تبين هذه النكتة تصنيفًا مثيرًا للمهن ومرابحها عند الرباطاب.

خامسًا: الشر في الفَوَاق (أبو الشهيق)

توضح المقارنة بين رأي السحَّارين وغيرهم في ما يتعلق بالسَحر بجلاء، التوتر بين الفن القولي ومفهوم الذهنية الشرعانية للقول. فالمتكلمون بالسَحر، السحَّارون، يحبذون أن يقال عليهم «وصّافين» (جمع وصّاف - على وزن فعّال - أي الذي يجيد تشبيه الشيء بالشيء). ومغزى هذا الجنس، كما أعانني بعض السحَّارين على فهمه، هو الفكاهة. فهم يرغبون في أن يُحمَل السَحر على محمل المزاح. فالسَّحارون يرون تشبيهاتهم نتاج رغبة لا تقاوم في الحديث، موظفين

(14) ولأهل عتمور عزة في أن قريتهم لا تُعقد فيها سوق أسبوعية يتفرج الناس فيها بالحديث مثل سائر القرى.

المجاز. ويشبّهون هذه الرغبة الجامحة بالفَواق لا تملك له دفعًا متى حزق. وعن ذلك يقول الدُقاق الشاعر: «أنا أقول السَحر، لكنني أحتاط هذه الأيام لئلا أُتهم به. لكن السَحر يخرج غصبًا عني في بعض الأوقات، على الرغم من تحوطي». ويضيف «الشاعر هو سحّار في الأساس، لأنك إن لم تتخيل الأشياء فلن يأتيك الشعر».

غير أن لضحايا السَحِر والرباطاب الآخرين رأيًا مغايرًا. فالسَحِر عندهم ينبع من «الفَكَر» (اشتقاقًا من «فَكر») ويقصد بها هنا التفكير بنية معقودة على الشر. فالفَكَر إذًا يستخدم كمعنى مرادف للعين أو العين الحارة. ويُعرف المتحدث بهذا الجنس بالسَّحار أو صاحب العين. وأفضل ما يمثل النزاع بين السَّحارين ومتهميهم هو الذي غشي السَّحار الشهير ود التوم من ريبة حين سألته عن معنى الفَكَر. فنفى معرفته بمعناه، وإن كان قد سمع الناس يتحدثون عنه، بل وسعى لإقناعي بأن الفَكَر ربما كان نوعًا من الافتكار (أي التذكر).

من الواضح أن ضحايا السَحِر والمصتنتين ينكرون مزاعم السَّحارين بأنهم إنما يصدرون في مجازاتهم عن تلقائية وطلاقة. فالسَحِر عند غير السَّحارين ليس مجرد فرح بالتفرج بالحديث وتصيد المتماثلات[15]. فلشَجب غير السَّحارين للسَحِر أصل ديني في واقع الأمر. فأول ما نلقى من نصوص السحر المتداول بين الرباطاب ما ورد في حديث للنبي:

عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال: «اغتسل أبي سهل بن حنيف بالخراز - المدينة - فنزع جبة كانت عليه، وعامر بن ربيعة ينظر إليه، وكان سهل شديد البياض، حسن الجلد. فقال عامر: ما رأيت كاليوم ولا جلد مخبأة عذراء، يشبهه بالعروس العذراء التي لا تظهر للناس. فوعك سهل مكانه واشتد وعكه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له: ما يرفع رأسه، فقال النبي: هل تتهمون أحدًا. قالوا: عامر بن ربيعة. فدعاه رسول الله فتغيظ عليه. فقال: علام يقتل أحدكم أخاه؟ ألا برّكت، اغتسل له. فغسل عامر وجهه ويديه، ومرفقيه وركبتيه،

---

(15) John Ciardi, *Manner of Speaking* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1972), p. 162.

وأطراف رجليه، وداخلة إزاره في قدح، ثم صبَّ عليه من ورائه فبرأ سهل من ساعته»[16].

قال لي ضحية سَحْرَة حين سألته عن السحر: «كل وصف شر. كل قول شر إلا حديثك عما قال الله وقال الرسول. فإذا تحدثت بأكثر عن معاشك وقال الله وقال الرسول، مثل أن تصف شيئًا فهو شر».

سادسًا: امتحان سخيف في خطاب إبليس

يرى الرباطاب الشعر على أنه أكاذيب من وحي إبليس. وافتراض أن الشعراء ليسوا سوى كذابين راسخ منذ قديم في الكتابات الإسلامية، وله أصول قرآنية[17]. وردت في قوله تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء، 224-226). وهي ما أخذ به المفسرون لقولهم إن الشعراء كاذبون[18]. على أن الاعتقاد بإلهام الجن للشعر سابق على الإسلام، وازداد رسوخًا بالهرمية التي أسبغها الإسلام على تراتب الجن، والتي يحظى فيها إبليس - الملاك المطرود من الجنة - برتبة قائد العصاة من الجن، ومصدر الخطايا والآثام.

حين حللت دار الرباطاب لدراستي للسَحِر بينهم، كانت هناك مبارزة شعرية مستعرة وقتها بين الدقاق والشاعر. والأخير من قبيلة المناصير المجاورة للرباطاب. وكانت الأشعار المتبادلة بين المتنافسين ومناسباتها تجري على كل لسان في المنطقة. ويُعَد الشاعران المذكوران من المتقدمين على أضرابهم في جنس شائع يسمى «الطِرِي» (الذكر) أو «الطَرَيان»[19]، وتعني ذكر المثالب. وفيه يهجو الشاعر

---

(16) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تنوير الحوالك** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1969)، ج 1، ص 227-228.

(17) Vicente Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age: Selection of Texts Accompanied by a Preliminary Study* (Leiden: Brill, 1975), p. 34.

(18) Irfan Shahid, «Another Contribution to Koranic Exegesis: The Sura of the Poets (xxvi),» *Journal of Arabic Literature*, vol. 14, no. 1 (1983), pp. 7-8.

(19) سميت الجنس بـ «الطري» (الذكر) أو «الطريان» مشتقًا من الفعل «يطرى» التي ترد على =

أولئك الخرق الذين يعجزون عن إظهار المهارة اللائقة في المناشط الأساس، أو ينتهكون حدود المحظورات الاجتماعية. ويُرفَع إلى الشاعر تقرير ما وقع من تعد أو فشل، ويسمى هذا التقرير «بلاغًا»، بوظيفة المصطلح نفسه لدى الشرطة. ثم يقوم الشاعر بتحذير المعتدي أو «يطراه» بكلمات عامة في شعر يسمى أحيانًا الـ «سي سي» (اشتقاق من وحدة قياس السوائل الصيدلانية cc). والمتوقع حينها أن يفتدي الأخرق نفسه عبر ترتيب خاص مع الشاعر. وتجرى ترتيبات التفاوض التي قد تشمل رشوة مالية، ونتائجه تحت عين الحضور الفاحصة. وتقع مبارزة الطِرِي الشعرية أيضًا حين يلتقي شاعران، ويكون الأخرق منهما إما غير مقر بذنبه، وإما يلتمس من شاعر آخر الذود عنه. وتقع أيضًا حين يقع الخرق لمحظورات المجتمع أو الفشل في مناشطه من شاعر، ويبلّغ الحضور شاعرًا آخر بما جرى.

في المناظرة التي نحن بصددها هنا، جرى إبلاغ الشاعر عن إهمال الدقاق العناية بجحشه، ما أدى إلى سقوطه عن البنطون (العبّارة النهرية)، متسببًا بذلك في بلل الدقيق الذي كان على ظهره. فقام الشاعر بإرسال سي سي إلى الدقاق منذرًا. ونفى الدقاق مسؤوليته عما جرى، منحيًا باللائمة على قبطان العبارة. لكن الشاعر استسخف دعاوى الدقاق وعدها كلامًا فارغًا يجافي الحق:

ما هو نضم لسان أصلو اللسان غيتون (مُغتَمس)

بعاين في العوج الما عندو أي عيون

يلفقولو العذر يعمللو ألف فنون

من الواضح أن هذه الكلمات تنمي بأصلها إلى ديباجة الذهنية الشرعانية التي تشتبه في الكلام من حيث هو مهارة إنسانية ذات مزالق. ثم إن الدقاق نحا في قصيدة رد الصاع للشاعر نحو العنف الجسدي، متخيلًا نفسه ثورًا جامحًا ذا قرون

= لسان الرباطاب لوصف هذا المشروع الشعري. فالشاعر يقول قبل أداء قصيدة من هذا النوع: «طريتو قلت» للتأشير إلى هذا الجنس من الشعر. وليس للجنس اسم محليّ معروف. ويقال أيضًا «غنيتلو» مع أنه قل أن يُغنى هذا الشعر. أما مبارزة شاعرين وأكثر في موضوع النزاع فتسمى «المجادعة». مع أن المجادعة لا تقتصر على الطري، فكل شعر تتعدد أصوات شعرائه من كل جنس يسمى مجادعة.

مناطحة. وهو ما اعترض عليه الشاعر ومحضه النصح، فكان أن راجع الدقاق نفسه في قصيدته التالية، معتذرًا عن إفراطه في القول:

الشعراء صحيح يتبعهم الغاوون

لا نهجا بعض خشم اللبيب (الشاعر) مسكون (بالشياطين)

البيت الأول من شعر الدقاق هو مراوحة على الآيات 224 إلى 226 من سورة الشعراء من الجزء السادس والعشرين: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾. وجرى فهم «الغاوون» كالضالين الهائمين في أثر الشعراء. وعلى ذكر «الشياطين» فعرفان شهيد يرى أنها الترجمة الأوفى لـ «الغاوون»[20].

تحفل المبارزات الشعرية من جنس الطِري بالإشارة إلى إبليس مصدرًا لإلهام الشعر. وبذا يتيسر فهم الإشارة في شعر الدقاق السابق بأن «الفم مسكون». كما يشرحه بيت من شعر البشير، الشاعر والمعلم الذي سعى إلى إصلاح ذات بين الدقاق والشاعر؛ إذ يقول:

الحقيقة إبليس دخل بيناتكم الملعون.

في مثال آخر، أثقل أحد رفقاء الدقاق عليه ليمدحه شعرًا، فاعتذر الأخير أن شيطان شعره ومصدر إلهامه هجره. غير أن الرفيق ألح على الدقاق، فما كان منه إلا أن هدد بهجوه إن لم يقلع، فاستفزه الرفيق بقوله: «أو لم تقل للتو إن شيطان شعرك قد هجرك»؟ فبادره الدقاق صباح اليوم التالي بقصيدة كان أولها:

جاني شيطان الشعر بعد ما خلاني.

يطغى سلطان أبلسة الشعر أيضًا في مبارزة طِري بين الحساني، شاعر قرية كرقس، وحسين الحاج من عتمور. وفي طور من سجالهما قرر الحساني الانسحاب من العراك فتحداه حسين الحاج بفك ألغاز بعض المعاني الواردة في

---

(20) Shahid, p. 4.

شعره الذي نظمه لغرض المبارزة. وكانت الألغاز مستوحاة من التراث الديني. كان المحكمان اللذان ارتضاهما حسين الحاج للمبارزة من رجالات الدين في القريتين. فاستوسط الحساني، عند حسين الحاج، ابن أخ له ليحمل عمه على فض المبارزة ولينبهه إلى أن إنشاد الشعر خارج عن سيطرة المرء، ولربما فجرت بسببه خصومة لا تحمد عقباها بين أهالي قريتي عتمور وكرقس. على أن ابن الأخ رد وساطة الحساني، قائلًا إن عمه حسين الحاج إنما أراد اختبار الحساني. فاستشاط الأخير غضبًا، وجبهه: «أنحن خريجو جامعة أم ماذا؟ أو ليس من السخف امتحاني في كلام إبليس»؟ ذلك أن كليهما - الحساني وحسين الحاج - المتبارزين بالشعر، هما من وجهة النظر الشرعية، أشبه بشيطانين يتعاويان بخلاء غير ذي ناس[21]. ومن الواضح أن الحساني آثر السلامة بالإشارة إلى هذا التوصيف عن شيطانية الشعر ليرد كيد خصم لدود.

عاد نسق الأكاذيب التي يوحيها إبليس ليظهر مرة أخرى في سياق مقابلتي مع شاعرة فكهة، وشيخة تمور حياة ونشاطًا. وهي مدينة الحاج التي اشتهرت بغناء السومار. قالت إنها غنت السومار ذات مرة فأحسنت، وطرب القوم في حلقة الرقص لإنشادها، فعلقت ضاحكة: «أنظرهم سعدوا بغنائي بغض النظر عن صحِّه من كذبه. ولست ممن يعنيهم تحري الصدق طالما طَرِب القوم. وبطبيعة الحال، فليس السومار كله كذبًا صراحًا، وليس كله حقًّا ساطعًا». فسألتها كيف يأتيها السومار؟ فقالت:

«والله الكلام ده... في الحقيقة إبليس هو الذي يوحي إلي بالغناء (تضحك) متى وقفت للغناء، يهمس لي: قولي كذا وكيت (وهنا ضحك من كان يشهد المقابلة من الحضور) وإن جلست أغني قعد إلى جواري يوحي إلي بهذا القول وذاك. ولست مسؤولة عما يصيب من كلامي أو يخيب. فالتي تصيب أرادها الله أن تكون، والتي تفشل...».

إرادة الله مؤداها هنا إعانة الشاعرة على الإصابة في الغناء أكثر منها إلهامًا.

(21) الغزالي، ج 3، ص 122.

واشتكت مدينة من مداومة أقاربها على طلبهم منها غناء السومار لأبنائهم في اللحظة الأخيرة، وهو ما يدعوها إلى الاستنصار بحول الله وبجاه رسوله للسداد في ما تنتويه: «لئلا يخيب ظن أقاربي. فيُلقي رب الناس في روعي كلمة من هنا، ومعنى من هناك، فلا يخيب رجاء طالبي غنائي».

كذلك لا يقتصر إبليس على إلهام الشعر فحسب، بل يتعداه إلى تحريض الشاعر المتمنع على التفوّه به. ومن ذلك أن الحساني قرر، وقد تقدم به العمر، ألا يقارع النساء ولا يتشبب بهن. فأرصد له إبليس امرأة «ما رأى مثل جمالها قط» ليحضه على معاودة نظم القريض، ففعل. واستفتح الحساني قصيده بأن «الشيب غزا رأسي، وقد نبذت الشعر وقرضه، لكن حين رأيتها قلت لنفسي والله صدق إبليس يا أخي»، فماج الحضور بالضحك.

سابعًا: بين السَحْرَة والضحكة

لعل المثال الأوضح على كذب الشاعر في نظر ثقافة الرباطاب الشرعانية هو في التعليقات الجانبية على النص التي تصدر عن رواة القصائد في خلال أدائهم. وفيها يتنصلون، كرواة للنص، عن تأكيدات جاءت فيه، أو يبرئون ذمتهم من صدق وقوع هذه التأكيدات المزعومة فيه. ومن ذلك أن مدينة الحاج – المغنية السابق ذكرها – بدأت تنشد سومارًا بقولها: «غنت ليك الظبية في خُشاها (دغلها)» وألحقتها من فورها بالقول «الظبية دي أكيد هي أنا»، ذلك أن المغنية العجوز لم تقو على ابتلاع غلظة أكذوبة أنها الظبية المنشدة مما أملاه عليها محض الغناء. وفي حالة أخرى أنشدت مدينة شعرًا من الطري هجا أخوها حسين الحاج فيه أخاها عرديب لكونه «أفرط في السكر حتى جرفته مياه الترعة». وعلقت مدينة بأن الشاعر يكذب ولا شك. فمن يصدّق ما قاله عن الرجل تجرفه مياه الترعة؟

هذا ما يمكن استشفافه من آمنة دفع السيد وهي تنثر مكنونات جعبتها من شعر الغناء ومن السومار الفريدة في بابها كما كانت في إثنوغرافياها التي ميزناها في الفصل السابق. ومن سوء الحظ أن الذي أجرى مقابلتها لفائدتي كان ولوعًا بنص الأغنية دون ما يرصعها من تعليقات المؤدي. فكان يوقف التسجيل كلما

حادت آمنة عن نص الأغنية إلى التعليق عليه. غير أن النزر الذي نجا من التعليقات الواردة في المقابلة يفصح عن شعواء الحرب القائمة بين الحق والباطل، والنص الشعري وتعليقات الراوي خلال الأداء؛ إذ أنشدت آمنة دفع السيد:

حبي ليها من قبال الفطامة

ولامن إسرافيل ينده في القيامة

ثم علقت ضاحكة: «كذاب يا ولد. هل يعقل أن يستمر في حبها إلى يوم يصيح إسرافيل: هي يا...». ثم كررت البيتين لاحقًا، وزادت: «يا للكذاب! وهل بمقدورك حتى أن تسمع ما سيقوله إسرافيل»؟

من القبيل ذاته، أن آمنة وصمت بالكذبة البلقاء بيتًا من الشعر يمدح رجلًا أعاد الأمور إلى النصاب بعدما أفسدها آخرون. وعلقت على بيت آخر من السومار نفسه، قالت شاعرته فيه إنها رأت عدْو صافنات جياد عشيرة مدحتها بذلك السومار. وقالت آمنة إن شاعرة السومار هي من رأى عدو الخيل وليست هي. وذلك إمعانًا منها في رفض تحمل المسؤولية عن بيت شعر روته فحسب، وليس ناقل الكفر بكافر.

ثامنًا: بين الضحكة والضرطة

كثيرًا ما كان الخطاب الشفوي مما يُعرَّف بالعنعنة أو التواتر، فهو مشبوه عند الذهنية الشرعانية، ويفرخ الكذب لا محالة. ويعتبر الرباطاب أن «قلنا وقالوا» (أي القيل والقال) شائبة سماعية تفسد قوة الحجة. وإلى ذلك، فإن «القِوالة»، أي المشي بين الناس بالنميمة، تعود في أصلها إلى «التفرج بالحديث»، وهو من مذموم الحديث عند الإمام الغزالي وأصل الأكاذيب والفتنة.

يبدأ حكي الحجا بلازمة «قالوا»، ويتبعها القائل دائمًا بنص التنصل عن المسؤولية: «قالوا، ويكفينا الله شر قالوا وقلنا». وأدل ما يبين سوء الظن المحيق بـ «قالوا» يجيء في الحجوة من النوع الحاكي عن الحكي، أي «المتاحجوة»، فحكت واحدة من هذه الحجوات الشفافة عن سلطان دعا الناس إلى التنافس في

ابتداع الكذب. واشترط ألا يقدم المتنافسون لحكيهم المكذوب بـ «قالوا» وإلا كان الموت جزاءً وفاقًا. وتشير الحجوة إلى أن سائر من ابتدأ كذبته بـ «قالوا في المقالة» لقي مصرعه. ووجدت برهانًا على الدلالة الأخلاقية لاستخدام «قالوا» كحد فاصل بين الواقعي والخيالي، من جهة أخرى، عندما روت لي آمنة واقعة استخدمت فيها «قالوا» بينما كانت تحكي عن تجربة شخصية وعن ناس بعينهم. وحين فطنت إلى ذلك استدركت قائلة: «قالوا، قالوا... (ثم سكتت لبرهة وجيزة) هي قالوا، أم أنه شيء حصل»؟ فلم تر لـ «قالوا» سببًا وهي تحكي عن حقائق وقعت.

درج الرباطاب فوق هذا وذاك على الربط بين الكذب والفسو. وفي هذا دلالة على معيارهم للحق من الباطل في حديثهم. فهم يصفون الكذب أو «الكلام الغُلاد»، أي الغلاظ من الغلظة، في معنى الكذبة البلقاء، بأنه ضراط، وهو ما يطلقونه نفسه على الكذب. وتجدهم يقابلون هنا بثنائية الحقيقة وهي من مخرجات الفم (بمعنى الثقافة)، والكذب ممثلًا بمخرجات الشرج (بمعنى الطبيعة). وفي مرويات الرباطاب أن كلبًا سئل لِمَ ينبح ويضرط في الوقت ذاته؟ فأجاب أن نباحه لإخافة الناس، وضراطه لفرط خوفه منهم. والمقابلة البلاغية هذه ذاتها مفيدة في استكناه الخيط الفاصل بين الشجاعة والجبن.

تاسعًا: رجال بلا خيال

يصف مايكل ميكر بدو شمال أفريقيا بأنهم رجال بلا خيال. فالحقائق تؤدي دور الخيال عندهم. ويقول ميكر إن البدو لا يروّحون عن قلوبهم في مجالس سمرهم برواية سيرتي أبي زيد الهلالي وعنترة بن شداد العبسي[22]،

(22) لا تجد بين الرباطاب من يروي سيرة عنترة أو ملحمة أبي زيد الهلالي. ويذكر أهل عتمور أن أبا زيد هو الذي سمى قريتهم هكذا. فقيل إنه جاء إلى نيل القرية يعاني العطش. ولم ينجح في الحصول على ماء ينقع غلته لعلو ضفة النيل. وأشكل عليه الأمر: قربه من الماء وبعده عنه في الوقت عينه. فقال هذه بلد «عتمور» أي صحراء أو كالصحراء. ولست تسمع مزيدًا عنه سوى في هذه الحادثة. وتسمع أكثر عن أبي زيد من نساء القرية متى استزدت. فما جمعته من تلك الملحمة في عام 1984 وما دونته في عمل ميداني في عام 1966، ونشرته في من أدب الرباطاب الشعبي كان مما أدلت به نساء. =

بل يتدارسون أخبار غزوات وحروب شاركوا فيها، أو وقعت حوادثها الجلل ضمن التاريخ القريب من حياة الرواة، والذاكرة أحفظ ما تكون عندها[23]. وجدتُ ذكور الرباطاب مثل بدو ميكر، يروون أخبار مقالات عن حوادث حقيقية وواقعية. ومرجع ذلك عندي إلى انفصالهم في سن مبكرة في تنشئتهم عن مجالسة النساء اللائي يتداولن الحُجا، وإلى جِبلتهم المتقحمة العقلانية. وتلك التنشئة والجبلة ساهمتا معًا في نفي «الرَّوع»[24] numinous من حياتهم بعد البلوغ. والروع عندنا بتعريف عريض متساهل هو ينبوع المخافة والقداسة التي ترفد السرد بعناصره الخيالية. فجيل «الشغلة» من رجال الرباطاب نفى عن حياته، كما رأينا، الترويع بسيرة السلف أو كرامات الأولياء، أو التلجلج في مخافات المقابر، أو البيوت المسكونة. وهي سنن سادت بين سلفهم.

كما أسلفت القول، كان ذكور الرباطاب الذين درست حالهم ومآلهم أبعد الناس عن الحنين إلى الماضي. فحاضرهم هو عصرهم الذهبي. وهم لا يخفون فخرهم بفلاحهم في استصلاح أرضهم الصخرية التي هي عبارة عن شريط ضيق على النيل، مفخخ بالصخور عصية على الزراعة. فصارت، بهمتهم، كما رأينا، مصدر رزق وافر واجتماع أنيس. وسبق القول منا كيف نعى هؤلاء الرجال على أسلافهم بؤس اختيارهم أرضًا شبه قفر، كما نقموا عليهم اشتغال سائرهم بمهن للكدح البراح. كما تحسروا هم أنفسهم باعتبارهم جيلًا محشورًا بين سلف مضياع، وخلف مهيض الجناح. وأشرنا كذلك إلى حرص أولئك الرجال للحيلولة دون الولاءات الطائفية المتوارثة وإصلاح حالهم. فلم تعد ثمة قداسة لشيء بعدما ذاقوا ثمرة بيعهم الربيح تلك الولاءات الدينية بالمكاسب الاقتصادية والسياسية.

=واتخذت القطعة المنشورة عن أبي زيد صورة الحجوة حتى إنها بدأت بـ «قالوا» كما هو متبع في هذا القص. يُنظر: عبد الله علي إبراهيم وأحمد عبد الرحيم نصر، من **أدب الرباطاب الشعبي** (الخرطوم: جامعة الخرطوم - شعبة أبحاث السودان، 1968)، ص 42-64.

(23) Michael Meeker, *Literature and Violence in Northern Arabia*, Cambridge Studies in Cultural Systems (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979), p. 52.

(24) النومنس دلالة على مخلوقات أو طاقات أو كيانات ما فوق طبيعية (أو فوق العادية) حتى في الأدب الذي يبحث اللجند: Linda Dégh and Andrew Vazsonyi, *The Dialectic of Legend* (Bloomington: Folklore Publication Group, 1973), p. 18.

فرأينا كيف تحولت ناشئة مستثمريهم في الخمسينيات من جماعة الختمية إلى جماعة الأنصار، لرعاية إمام الأنصار مشروعهم الزراعي الطموح.

أفضت رغبة رجال قرية عتمور في توسيع رقعة الأرض المستصلحة إلى امتداد مزارعهم حتى «زارت المقابر» فعلًا. والشائع في تلك الأنحاء ألا تكون هناك مقبرة مركزية يقصدها الجميع. وبوسع أي مزرعة أو مجموعة مزارع أن تختط مقبرة خاصة لها وقريبة مكانيًا متى راقهم ذلك. وبدا أن دفن الموتى أضحى على المواتاة والمناسبة، أكثر منه طقوسًا محروسة بالتقليد. ثم إن توسع رقعة الأرض المزروعة استوعب سائر الخرابات المرهوبة المسكونة بالجن. ويصدق على رجال عتمور وصف ميكر للبدو أنهم لم يتركوا للباحث في ثقافتهم ما يستحق الوصف والتحليل[25].

الحاصل أنك لن تجد قريبًا أو مريدًا لمعظم أولياء الرباطاب يلهج بكراماتهم، وهي الجنس الأدبي الذي يخلّد ذكرهم في العالمين. وكان أوفر ما رصدته من سير وطقوس عن أولياء من عشيرة العابداب في قرية عتمور الذين بقيت لهم نسوة من ذريتهم يقمن على سدانة أضرحتهم. ومنهن زينب الفكي التي ألفيتها تنهض بإرشاد المريدين، وجلهم من النساء، وتطوف بهم في زيارة الأولياء. ولن أنسى حسن انتهازها زيارتنا الضريح للوم قرابتها الذكور على تقصيرهم في تعمير أضرحة أجدادهم وخلاويهم. وما منع أقرباءها اختلاف أولوياتهم عنها من موافقتها في ما قالت. لكنها موافقة جاءت على مضض تنقصه الحماسة.

ينحو ذكور الرباطاب في روايتهم سيرة الأسلاف منحى «الكرامة المضادة» التي تتقصد نقض كرامة الولي المأثورة وهدمها[26]. ومثل هذه الكرامة المضادة هي ما رواه لي من صحبني من الرجال في زيارة أضرحة قليلة بين الرباطاب. فيروي الواحد منهم كرامة للولي بتهكم من وراء الكم. وهذا أسلوب معروف في مثل جنس الكرامة المضادة؛ إذ يريد بها رواتها أن نشهد نحن، كممثلين للمجتمع

---

(25) Meeker, p. 23.

(26) Dégh and Vazsonyi, p. 14.

حاكمين على مجرياته، صدق كفرهم بالولي الوسيط المتطفل الذي يقف بين الناس والرب.

بصفة عامة، عطّل ذكور الرباطاب في قرية عتمور الاعتقاد جملة واحدة في مزاعم كل نص خيالي. وروى علي الصافي (37 عامًا) أسطورة تبرر سبب وجود جزيرتي أرتول وأرتولي في مكانهما الحالي إلى الجنوب ونحو الوسط، على التوالي، في دار الرباطاب. فقال إن الجزيرتين هما في الأصل توأم أصلهما من جنوب منطقة الرباطاب فرقتهما عوادي النهر، فتهادتا مع التيار شمالًا حيث هما الآن. غير أن عثمان خضر (23 عامًا) عارضه وأنكر روايته. واستمر الاثنان في التلاحي إلى أن تدخل شاب ثالث في الجدل، روى أسطورة جزيرة دُلمبابي التي قال إنها وصلت إلى دار الرباطاب آتية من الشمال في أثر رجل صالح. وساء علي الصافي عدم إنكار عثمان خضر هذه الرواية أيضًا. وقال: «لماذا صمت عن التعليق عن رواية جزيرة دلمبابي؟ هذا جور منك. لا تمانع في التصديق بجزيرة شقت طريقها عكس اتجاه تيار النهر وتكذب رواية جزيرة انحدرت مع التيار»!

طال سوء ظن الرجال الرباطاب وشكهم الفكت (fict) من ضروب المعتقدات الشعبية أيضًا. كنت حاضرًا حين جاء رجل إلى بيت عزاء، وخلع نعليه بمقتضى العرف المتَّبع، فترك أحدهما فوق الآخر. وحدا ذلك برجل من المعزين للإشارة إلى الاعتقاد السائر أن وضع فردة فوق أخرى يدلل على سفر قريب لصاحب النعل. فسارع إليه الحضور بالدحض والتفنيد. ووجد بعضهم تعليلًا لهذا الوضع المتراكب للحذاء في أنه غالبًا ما يخلعه الرجل مستعينًا بإحدى رجليه لفكفكة فردة الحذاء عن الرجل الأخرى، وينتهي به الأمر أن تكون إحدى الفردتين فوق الأخرى بضرورة الحال. وفي سياق آخر، استسخف الحضور المعتقد الشعبي أن الطماطم لا تنجح زراعتها صيفًا لخوفها من السحاب المتراكم في السماء. واحتج بعض الحاضرين بأن ارتفاع درجات الحرارة هو ما يفشل زراعة الطماطم صيفًا.

يكشف هذا السرد القصير لمنزلة النصوص الخيالية من ثقافة الرباطاب

عن استرابة ذكور الرباطاب، في أحسن الأحوال، في تلك النصوص. وسنعرض بتفصيل أكثر للفتور الذي يعتري سطوة النص الخيالي عند الرباطاب حينما نقف على تفسير مجاز السَحِر عند الرباطاب باعتباره نصًا خياليًا.

عاشرًا: أزهري قال/ عبد الله خليل قال

تنحو حوادث الرباطاب الكلامية عمومًا إلى إعادة إنتاج نماذج الكلام الموصى بها من الذهنية الشرعانية. فالمستحسن منها جنس «قال الله، وقال الرسول»، والمرذول من جنس «القطيعة» (أي النميمة)، يشفان عن فريضة الصمت التي تقيمها الذهنية الشرعانية. وهو صمت لا خروج منه إلا لقول خير عن معاد المرء أو معاشه في ما يعود إلى قول الرسول في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت». ومن جهة ثانية، فإن الحدث الكلامي «الونسة»، ساحة الحكي الغالبة لـ «المقالة» بلا منازع، هي النمط السائد من الكلام، ولها حظ عميم من الشيوع بين الناس على الرغم من أن الذهن الشرعاني يظن بها السوء لمتاخمتها اللصيقة حدود «القطيعة»، ما يجعل التنبيه إلى وجوب التزام «قال الله...» حيلة ناجعة لقطع دابر الونسة إذا ما انفلتت للوقيعة بين الحاضرين.

ما يسميه الرباطاب «القطيعة» هو في القرآن الكريم الغيبة المنهي عنها بأزجر وصف ممكن، في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّـهَ إِنَّ اللَّـهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات، 12]. ووقر في ذهني استقباح الرباطاب للقطيعة مما وقع لي مع امرأة عجوز استوقفتنا ذات نهار في الطريق بين عتمور والعبيداب. فلما استوت جالسة في السيارة تنفست الصعداء، ومسحت حبيبات عرق انحدرت على جبينها، حامدة الله على هذه الرحمة في النهار الحار. وأرجعت ذلك اللطف بها في ذلك النهار إلى إحجامها عن الغيبة. وبلغ من التكريه في الغيبة في شرع الإسلام أن مجرد الاستماع إليها مما يشرك المرء في ذنبها كما قال الغزالي. وهو عين السبب الذي حدا بواحد من شباب الرباطاب إلى الاشتجار

مع الغُيّاب إذا شرعوا في المشي بالنميمة في حضوره، أو أنه يغادر مجلسه ذاك في ما حكى أبوه عنه. وأمثل ما يكون التكفير عن الغيبة هو بطلب العفو من المُغتَاب[27]، لكن الواقع أن الناس تطلب الغفران من الله. لذا، غالبًا ما يقول الرباطابي المُغتَاب «استغفر الله».

من حيث البنية، تمتاز الونسة بكونها الأقل حبكًا والأيسر تركيبًا من بين وقائع الكلام، من حيث مكان اجتماعها وأجناسها القولية وموضوعاتها. فهي تغطي عددًا من أجناس الكلام، لكن أهمها هو نوع من الهمز يسمى «المُلاكدة» (أي الوكز بكوع الكلمات الطاعنة). وعلى الرغم من أن الونسة قد تقع في أي مكان أو زمان يجتمع فيه اثنان أو أكثر، لكن مناسبات الفرح والكره هما المناخ الأنسب لتبيضّ وتفرّخ. فعندما يتوزع الناس جلوسًا على المفارش في المآتم أو على الكراسي والعناقريب (الأسرة) في الأعراس، وربما تسود ونسة واحدة أو ونسات عدة في وقت واحد، أو يتوزع الناس في الأخذ بالحالين وفقًا لحذاقة الونّاس أو البُدعي، أو للجنس القولي الدائر وقتئذ. ويميز الناس بعض السَّحارين الذين صادفتهم في القرى التي درستها بحسن الونسة أو البُدع. وحيثما أقررنا بغباش الحد الفاصل بين الونسة والقطيعة، يسهل حينئذ فهم تمثيل الرباطاب للونسة بكوب القهوة وللقطيعة بالزنجبيل الذي يرفدها بما يروق من مذاق ونكهة. وفي ذلك أقرت لي مدينة الحاج مغنية السومار بأنه: «طبعًا لا يمكن لنا الزعم بعدم الخوض في القطيعة. نحن نغتاب الناس، وهم بدورهم يغتابوننا أيضًا. هل تظننا نلوك العشب»؟ فسألتها أن تعيد علي ما قالته، فتساءلت: «هل تريد لنا أكل العشب»؟ واتضح لي أن مدينة تومِئ هنا إلى المثل الشائع: القطيعة عنكوليب الونسة. والعنكوليب نوع من النبات أشبه بقصب السكر. ومناط التشبيه هنا أن الحيوانات تمضغ القصب، ثم تجتره لاحقًا، أما الناس فيلوكون لحم الناس ويجترونه في سياق الونسة، أي إن الناس لا بد من أن يتحدثوا عن الناس.

والمحاكاة في عرف الشريعة أبشع أنواع الغيبة بسبب من دقتها في تصوير الآخرين. وبين الرباطاب يُعرف صديق الحبيّل، وهو سَّحار وبُدعي من الطراز

(27) الغزالي، ج 3، ص 145-146 و153.

الأول، ببراعته في المحاكاة، ولا يتورع عنها على الرغم من محاذير غضب من يحاكيهم.

على أن أبرز أشكال جنس الخطاب المعروف بـ «قال الله» هو قراءة القرآن في اليوم الثالث والأخير من أيام العزاء. ويقوم بالتلاوة الفُقرا (ومفردها فقير وقد يجمع بين تدريس القرآن وكتابة الرقى والتطبيب) في مجالس موازية لمجالس الونسة لكنها منفصلة عنها. ومع تسليم الناس بأن تلاوة القرآن هي الواقعة القولية المثالية، لكنهم يقرون بأنها مما لايصلح إلا بإرشاد من رجل دين. ولعل أوضح مثال على شرط التخصص في انعقاد جلسة التلاوة هو حكاية العمدة الذي ناله تقريع قريب له على مشاركته في مجلس ترتيل للقرآن في عزاء. واستغرب القريب من العمدة هذه المشاركة قائلًا له إنه كان يتوقع أن يجده متسيدًا مجلس الونسة يدلي بالأكاذيب عن السياسة القومية مثل قولنا «قال أزهري، وقال عبد الله خليل»، وها هو متوسط بين الفقرا. وحذّره أن يعود إلى مثلها. وأزهري وعبد الله خليل من ساسة الحركة الوطنية ودولة السودان المستقل.

تمثل مجالس العلماء شكلًا آخر من جنس الواقعة القولية «قال الله». ومعلوم أن مثلها متباعد في انعقاده ولا تكثر إلا في خلال شهر رمضان. والحال ذاتها تنطبق على حلقات الذكر التي تحييها الطرق الصوفية على الرغم من أنها أضحت نادرة الوقوع في قرى الرباطاب التي درستها.

حادي عشر: مقص المصتنتين

يستبطن الرباطاب ما يوصي به خطاب الذهنية الشرعانية من مستحبات في الكلام، ثم يعيدون إنتاجه عند حكمهم على لياقة حديث ما. وكنت شاهدًا في ثلاثة مواقف استخدم الحضور فيها لجام الشرع لضبط انفلات مؤدٍّ لمسوا منه انتهاكًا أو تجاسرًا على الحدود الدينية. في الواقعة **الأولى** سعى مبارك الحاج إلى مغايظة طه عبود ودفعه إلى «المُلاكدة» خلال ونسة في بيت عزاء في قرية عتمور. لكن طه توخى إساءة فهم «مفتاح» الملاكدة وانحرف بها إلى المخاتاة. والسبب الرئيس في هذا التحول من واقعة كلامية إلى أخرى هو الفارق في الجاه الاجتماعي بين

الاثنين. فطه مزارع متعلم، ومبارك «محض أمي»، ومستأجر يفلح الأرض كراءً. وأصول المغايظة تقتضي الندية بين المتلاكدين في الوضع الاجتماعي. وباءت بالفشل تدخلات الحضور المتكررة كلها الواعية بانحراف مسار الأنس كي تنتهي الونسة إلى مخاتاة؛ إذ جربوا تحوير المغايظة الكأداء التي تطفلت على أنسهم واصطناع أنس آخر إلى جانبها[28]. وخاب مسعاهم ذلك أن طه أمعن بلا هوادة في «المخاتاة» معايبًا مبارك بأميته وافتقاره إلى الأرض، وانتهى بنعته جحشًا. ولم يحر مبارك جوابًا، لكن ضيقه وحرجه كانا بائنين في إطراقه الساهم، وفي أصابعه تتخلل لحيته، أو تخط على الرمل أشكالًا مبهمة. حينها عبر بعض الحضور عن فقدان رغبتهم في استمرار الونسة.

موسى: قطع شك عواقب مثل هذا الكلام وخيمة.

هاشم: الناس تركوا الكلام عن قال الله وقال الرسول.

أعقب حديث موسى وهاشم عن قواعد الحديث (متاحديث) صمتٌ طويل، استغله أحد الحاضرين في توكيد الأثر القوي لمداخلة هاشم ذات الثقل الديني، وليتهم طه بظلم مبارك. لكن طه نفى عنه أي نوايا سيئة مما فتح الباب أمام مساعي إصلاح ذات بينهما، وهو ما تم أخيرًا.

أما الواقعة الثانية، فحدثت عندما كان باجوري، من أهالي العبيداب، يواسي أهل مأتم في القرية، فتواترت أنباء عن احتضار شيخ من أهلها. وهو ما دعا باجوري للتعليق قائلًا: «ألا يمهلنا ويموت بعد أسبوع أو نحوه؟ لا يسعنا أن نشهد جنازتين في أسبوع واحد». هذا التعليق ساء أحد الحضور لمنطوقه التجديفي، وبادر باجوري باللوم على اطمئنانه لهذه الدنيا الزائلة، واستشهد بالمثل السائر: «اليلقى هواه...» فقاطعه باجوري مكملًا: «يضرِّط». فصححه الرجل بأن تمامة المثل الصواب: «يَضرِّي، (أي يذري قمحه للهواء) يا مغفل»! واعتذر باجوري أنه كثيرًا ما ظنها: «يضرِّط».

---

(28) (الباي بلي) هو وسيط أصغر للتواصل (بالأنس مثلًا) تعتزل به جماعة من الحضور الوسيط الأكبر.

كانت الواقعة **الثالثة** ضمن مقابلتي مع مدينة الحاج، شاعرة العبيداب، وفيها تجلت شدة التوتر بين أنموذج الكلام المستمد من الذهنية الشرعانية وخطاب الرباطاب. كان ميقات المقابلة عصرًا، وانفكت قبضة الشمس اللاهبة هونًا عن حلق القرية شبه الصحراوية، مدّت ظلال الزوال متكئًا للناس يسامر بعضهم بعضًا في فيئه. وكان مزاج مدينة يومها معتدلًا، وتفيض ببهجة وحف بها أقاربها، وأحاطوها باهتمامهم. فأرادت أن تستعرض قدراتها في الأداء، وانفلتت تدبج إنشادها وغناها بتعليقات جانبية ذات خطر، كما أسلفت الذكر أعلاه. فامتدحت مدينة ذكاء السحارين وملاحة خاطرتهم، في مقابل استعصام الباقي بالصمت. وأقرت، بواقعية وصدق، بعدم انفصال القطيعة عن الونسة، فهما كما أوحت من طبيعة «سيغمنتري»، بمعنى أنها تحالف الحاضرين بمجلس ما ضد من تغيبوا عنهم، حيث يطلق الحلفاء لسانهم في الغائبين. بل وقرّظت الضحك وأعلت من شأن المرح بمقولة ذات روح شعبية تقمصت طرائق التعبير في الحديث النبوي: «الجبيهة (تصغير جبهة الوجه) الصارة والروح الكارة (السقيمة) خروج روحها للنار». وكان أن أقرأتها امرأة أخرى السلام، فردت مدينة السلام بتلقائية، ثم انخرطت في مناجاة مع الذات هي إلى المونولوج أقرب:

إن شاء الله يديني الصحة وطولة العمر... وما أموت والخيرات راقدة، إن شاء الله ما أموت (تضحك) البامية مفرهدة في الحواشات، والتمر نجض للقيط، إن شاء الله ما أموت هسي. الحمد لله. أحمده تاني وتالت. من حولي (الحضور) كلهم أولادي وبناتي، أدخل بيوتهم وقت ما أريد، وآكل وأشرب ولا أهم. أحمد الله وأشكر فضله».

مثل هذه المناجاة مكروهة عند الذهن الشرعاني لاطمئنانها إلى الحياة الدنيا، وهو اطمئنان مخاتل[29]، مفض ولا شك إلى الهلاك. وتُوصي الشريعة بفضيلة الصمت عاصمًا من شر هذه البلاغة الشيطانية. على أن مدينة أفلتت بفعلتها هذه المرة من دون لوم أو استنكار.

---

(29) Andras Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton Essays in Literature (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), p. 54.

كنت قد سألت مدينة في خلال المقابلة إن كانت تحفظ حجوة، فردت عليّ بأن: «الحُجا ورَّثته حبوبتي لأمي، والملعونة هذه، تقصد أمها، ماتت وما ورثتنا أي حُجا (تردفها مدينة بضحكة)». فدعاها الذكور من الحاضرين، وبصوت واحد أن تستغفر لأمها: «قولي الله يرحمها» وتسايرهم مدينة بتعالٍ وأنفة: «الله يرحمها ويغفر لها. (ثم تضحك) ماتت وما خلت لينا غير قليل من الحجا، وشالت الباقي معاها إلى قبرها. أليس عيبًا منها»؟ وحينها ساد المكان صمت عميق. فمدينة تورطت هذه المرة، ولا منجاة من اللوم؛ إذ أهانت تعليقاتها قداسة الموتى عند الحضور. فألحّوا عليها أن تلوذ بصيغة الاستغفار لأمها الراحلة: «قولي الله يرحمها» التي هي من خزائن اللغة المتشربة بالشريعة وأدبها[30]. لكن مدينة صعبة مراس لا تلين، ونجحت بعد هون في استعادة سيطرتها على الموقف، ودفع عجلة الونسة قدمًا، ومنطقها قائم لم ينكسر. ووقع لي أن قداسة الموتى عند مدينة ما هي إلا طريقة واحدة تنظر بها إلى حصاد الموت. فهي العاشقة للحياة الدنيا، المدلهة بها، ولا تريد أن يعرف لها الموت سبيلًا، فلم تتردد في أن تسأل الله الذي خلق الموت لحكمة يعلمها هو، أن يمد في أجلها لتستمتع بحياتها.

---

(30) Moshe Piamenta, *Islam in Everyday Arabic Speech* (Leiden: Brill, 1979), p. 20.

الفصل الرابع

السَحِر، نظرية وممارسة

أولًا: العين الشريرة والفم الحار

سَحِر الرباطاب، أي ذلك الذي تقع فيه العين الحارة بقول مجازي يصدر عن السَّحار، هو باب في «الفم المِعيان». وله أسماء أخرى كثيرة في ثقافات شتى مثل «الفم الحار» و«اللسان الكأب (الكعب)» و«اللغة الشريرة» و«الفم الأسود» و«النفس، الفم، العفن»[1]. والاعتقاد السائد هو أن ظاهرة الفم الحار أدنى مرتبة من العين الحارة وقريب هامشي من أقربائها[2]. وبلغ من تبعية الفم للعين أن قال س. سليغمان، الأنثروبولوجي البريطاني الذي كتب عن السودان، إن السحر بالكلمات هو وجه من وجوه لحظ العين[3]. لذا كان التركيز في دراسات العين

(1) Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye: The Classic Account of an Ancient Superstition* (London: John Murray, 1895), p. 4; Robert Craig Maclagan, *Evil Eye in the Western Highlands* (London: David Nutt, 1902), pp. 8, 12, 51 and 62; Helmut Schoeck, «The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstition,» in: Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, Garland Folklore Casebooks, 2 (New York: Garland Publishing, 1981), p. 196; Enya Flores-Meiser, «The Hot Mouth and Evil Eye,» in: Clarence Maloney (ed.), *The Evil Eye*, Cloth (New York: Columbia University Press, 1976); Anthony H. Galt, «The Evil Eye as Synthetic Image and its Meaning on the Island of Pantelleria,» *American Ethnologist*, no. 9 (1982), p. 671; Howard F. Stein, «Envy and the Evil Eye: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual,» in: Maloney, *The Evil Eye*; Clarence Maloney, «Don't Say «Pretty Baby» Lest You Zap it with your Eye - The Evil Eye,» in: Maloney, *The Evil Eye* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 131-132; Bess A. Donaldson, «The Evil Eye in Iran,» in: Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, Garland Folklore Casebooks, 2 (New York: Garland Publishing, 1981), p. 68; Siegfried Seligmann, *Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des aberglaubens aller zeiten und völker*, vol. 1 (Berlin: Hermann Barsdorf Verlag, 1910), pp. 4-5; Michael Herzfeld, «Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village,» *American Ethnologist*, vol. 8 (1981), p. 567; Regina Dionisopoulos-Mass, «Bewitchment in a Peasant Village,» in: Maloney, *The Evil Eye*, p. 44; Brian Spooner, «Anthropology and the Evil Eye,» in: Maloney, *The Evil Eye*, p. 78, and Jamal K. Harfouche, «The Evil Eye and Infant Health in Lebanon,» in: Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, Garland Folklore Casebooks, 2 (New York: Garland Publishing, 1981), pp. 90 and 93.

(2) Flores-Meiser, p. 160.

(3) Seligmann, vol. 1, p. 5.

الحارة على اللحظ، لأن للنظر والتحديق ربما قيمة موثوقة ومستقرة بوجه عام قياسًا بالعبارة[4]. من هنا حذرت إنيا فلورز - مايسر من أن ورقتها عن الفم الحار التي نشرتها في كتاب دراسات عن العين الحارة، ربما لم تلق الضوء المرجو عن شر العين. واعتذرت من القارئ عن ضمها إلى كتاب مخصص للعين الحارة[5].

ظاهرة الفم الحار هي من المعلوم الشائع في الثقافة العربية والإسلامية. وتوقف عندها إدوارد وسترمارك في بحوثه عن المغرب التي قال إن أهلها شديدو الاعتقاد بالفم الحار ويخشون عبارته القاتلة، خصوصًا حين تتحد مع اللحظ أيضًا. وحكى أربع حالات للفم الحار في المغرب مما يمكنك جمعه اليوم من بين الرباطاب في صورة سَحْرات. لكنه سرعان ما تجاوز العبارة في مفهوم العين الحارة وركز على العين من حيث وضعها في الوجه وعلاقتها بالرموش ونظرتها المؤذية، وكيف يرسمها الناس في ورق الرقي والتعاويذ[6].

يتضح مدى تهميش الفم في مفهوم العين الحارة في السؤال الأزلي: «لماذا العين»؟ الذي يثيره علماء الاجتماع ليفسروا لماذا اقتصر المفهوم على العين الحارة دون الفم وطائفة أخرى من الرموز الحبلى بالخطر أيضًا، مثل الرائحة والنفَس، وأي حضور بدني آخر. وستجد إجابات مختلفة عن هذا السؤال. فبرأي بريان سبونر أنه سؤال سيجد حلًا في الدراسات النفسية لا الاجتماعية[7]. فيمكن القول إن العين مرآة الروح[8]، ربما كانت في جذر المطلق النفسي الذي اعتقده سبونر[9]. وميز ألان دندز العين أيضًا في مفهومه للعين الحارة كمستوسط بين النقيضين «المبتل» و«الجاف». فبحسب دندز فكثيرًا ما يرجع الباحثون إلى العين في المفهوم باعتبارها المعادل الرمزي لأعضاء الإنسان

---

(4) Spooner, p. 283.

(5) Maloney, «Don't Say,» p. 149.

(6) Edward Westermarck, *Rituals and Belief in Morocco*, 2 vols. (London: MacMillan, 1926), vol. 2, pp. 416-417, 419-422, 427 and 439.

(7) Spooner, p. 283.

(8) Eugene McCartney, «Praise and Dispraise in Folklore,» in: Dundes, *The Evil Eye*, p. 11; Maclagan, p. 1, and Maloney, «Don't Say,» p. 134.

(9) Spooner, p. 283.

البليلة، مثل القضيب والنهود والبظر وبيض الذكر[10]. وبالمثل تصف فيفيان غاريسون وكونراد آرينسبرغ العين بأنها «الصورة الجامعة لسلوكنا كجنس بشري». وجاءا بتأويل اجتماعي مفاده أن العين الحارة هي رمز للتهديد الذي يُطّوف بالناس المتدافعين في مجتمعات استكملت تراتبها الاجتماعي. وتبعًا لذلك، وما دام الفم وتوابعه أدوات تواصل تلائم المجتمعات السوية، فليس من ضرورة لترميز الفم كما نفعل بالعين[11].

من بين أخطاء دراساتنا في العين الحارة إجمال الباحثين للعبارة باعتبارها ثناءً، فلا يدوّنون حتى نصها متى عرضت لهم من فرط الاستخفاف بها[12]. فحكى فريدريك إلوورثي، وهو يحسن تسجيل وقائع العين الحارة إحسانًا يستحق أن يقلد، عن أحدهم متهم بالعين، قال لآخر يعد لسفرة «ستكون سفرة متعبة» فتتالى سوء الحظ على المسافر طوال الرحلة[13]. بل نسب الناس العين الحارة إلى امرأة، بينما لم تزد عن سؤال من تلقاه عن وجهته لا غير[14]. كما روى أنتوني غالت إنها قالت عن قول أحدهم لآخر كان ينتعل حذاءه الجديد وهو في طريقه إلى حقله: «يبدو أنك تنام لابسًا ذلك الحذاء خشية أن يسرقه أحد»[15]. وعدّها المستهدَف عينًا حارة. فالثناء في الحالات أعلاه إما غائب وإما غير ذي عاقبة في فهم حالة العين الحارة موضوع النظر. ولم تطرأ لنا هذه الحالات للعين الحارة التي خلت من الثناء لأننا أخذنا مفهوم العين الحارة الذي هو مجاز معقد لطقس في التجافي الاجتماعي، ليعني العين بصورة حرفية متجاهلين مغازيها الأوسع.

---

(10) Alan Dundes, «Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview,» in: Dundes, *The Evil Eye*, pp. 266-267 and 278-284.

(11) Vivian Garrison and Conrad Arensberg, «The Evil Eye: Envy or Risk or Seizure? Paranoia or Paternal Dependency?,» in: Maloney, *The Evil Eye*, pp. 306-307.

(12) Harold B. Barclay, *Buurri Al Lamaab : A Suburban Village in the Sudan* (Ithaca: Cornell University Press, 1964), pp. 94-194; Flores-Meiser, «The Hot Mouth,» pp. 155-159; Dionisopoulos-Mass, p. 44; Stein, p. 201; Schoeck, p. 196; Dundes, «Wet and Dry,» p. 258, Harfouche, p. 88; Herzfeld, p. 567, and Galt, p. 671.

(13) Elworthy, p. 20.

(14) Herzfeld, p. 586.

(15) Galt, p. 671.

واقعات العين في مدوّنات الأدب الإثنوغرافي مرتجلة وناقصة، اعتنت بأسباب العلاج منها لا بدينامية الإصابة بها. ومع ذلك أعانتنا العبارة في الواقعات أحيانًا لفهم الواقعة فهمًا أفضل[16]؛ إذ اتهم فلاحون إيطاليون زوجة أنثروبولوجي أميركي بالعين الحارة لأنها تطري أطفالهم بسخاء على عادة الأميركيين لا الإيطاليين[17]. وهذا مثال في ما سنجنيه من علم بالشر في محيط اجتماعي متى اعتبرنا اللغة. فمن المقطوع به أن زوجة الأنثروبولوجي لم تكن تثني على الأطفال عن حسد يعتقد الناس أنه في جذر الثناء والعين الحارة[18]. فمخافة العين الحارة هنا من أعراف في استخدام اللغة، بما هو أكثر من الحسد أو اللحظ وحدهما. ولا يتضح هذا التمييز بين اللحظ واللغة كما في النصائح التي تُسدى للمسافرين، من بلد الثناء فيه مستحب، إلى آخر الثناء فيه تابو. فهؤلاء المسافرون منصوحون بالكف عن الثناء أو إبدائه بحسب أعراف اللغة المرعية، مثل قولك «ما شاء الله» بعده في بلد للمسلمين[19]. ونعيد القول إن شر العين المزعوم في ما تعرضنا له من واقعات هو في قواعد القول في اللغة، لا في الحسد واللحظ وحدهما.

من أبرز وجوه النقد لدراسات العين الحارة أنها لم تتضمن آراء المتهمين بها[20]، سوى لحظات إنسانية قليلة في تلك الدراسات أظهر الباحثون فيها تعاطفًا مع أولئك المتهمين[21]. وفي الحالات القليلة التي حصل الباحثون فيها على تلك الآراء وحقائقهم برّأوهم مما نسب إليهم من شر. وكانت العبارة التي صدرت عنهم هي سبيلنا إلى ذلك التعاطف والقسط. فقال باحث إن الاتهامات بما

---

(16) Garrison and Arensberg, pp. 305 and 319.

(17) Galt, p. 672.

(18) Dundes, «Wet and Dry,» p. 261.

(19) Maclagan, p. 76; Vincent Llewellyn Griffiths and Abdel Rahman Ali Taha, *Sudan Courtesy Customs: A Foreigner's Guide to Polite Phrases in Common Use Amongst the Sophisticated Arabic-speaking Population of the Northern* (Khartoum: Sudan Government, 1936), p. 75, and Dundes, «Wet and Dry,» p. 295.

(20) Herzfeld, p. 569; Tobin Siebers, *The Mirror of Medusa* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983), p. xi.

(21) Schoeck, p. 197; D. S. Oyler, «The Shilluk's Belief in the Evil Eye,» in: Dundes, *The Evil Eye*, p. 85.

يصيب حيوان الحقل من كرب تنجم عن أناس لسانهم طليق وأحكامهم عجلى ولم تمحصها ملاحظة دقيقة للأمر. فلو صمت الرجل الفصيح لما وجد متهم له بالعين سبيلًا. فكلمات الرجل طلق اللسان تُذكر له، بينما لا يترك الصامت أثرًا[22]. فالمتهمون بالعين، كما قال وسترمارك، هم قوم فكهون لا يضمرون شرًا أو حسدًا لأحد[23]. كما وصف غالت متهمًا بالفم الحار بأنه مهزار[24]. فالعبارة الصادرة عن المتهم هي التي زودت هؤلاء الباحثين بحيثية تحليل المداخلة الاجتماعية وتأويلها. وسيكون مستحيلًا في أي حال أن نحصل من مجرد بيّنة العين، «نافذة الروح»، الصامتة العدوانية إلى ما توصّل إليه وسترمارك وغالت وغيرهما من براءة من وجدوهم تحت سيف التهمة بسوء الطوية.

لم نجد في بحثنا بين الرباطاب ما يؤيد نظرية تسييد العين على الفم، أو الفصل بينهما. وأكثر حادثات العين الحارة تقع في خلال تفاعل رمزي يطلق القائل فيه مجاز السحر نحو المستهدف. وسيفحص هذا الفصل المكون اللفظي في حادثات السَحِر في ضوء السيميوطيقا المحلية التي شرحناها في الفصل السابق، للحصول على فهم أكمل لدينامية وبويطيقا «الضرب بالحس»، في قول تامبيا[25] الذي يمارسه الرباطاب يوميًا.

ثانيًا: ما هي السَحْرَة؟

السَحْرَة هي أداء يعرض المؤدي فيه مهارة، مهما كان الرأي في ما يترتب عنها من خسائر. وتشمل مؤديًا وجمهورًا وموضوعًا وحكمًا قيميًا. وككل أداء فهي مخاطرة، لأن المؤدي يتحمل مسؤولية عرض مهارته أمام جمهور. وككل أداء أيضًا فهناك مفاتيح دالة على أن الرجل المعروف بالسَحِر على وشك أن يَسْحَر.

---

(22) Maclagan, pp. 74-75.

(23) Westermarck, vol. 1, p. 416.

(24) Galt, p. 671.

(25) Stanley Jeyaraja Tambiah, «The Magical Power of Words,» *Man*, vol. 3, no. 2 (1968), p. 176.

وقد يتنصل مؤديه عنه بقوله إنه لم يتقصده[26]. فالسَّحار، المؤدي، يطلق مجازًا يشبه فيه شيئًا بشيء آخر. ومتى جرى التشبيه بين شخص وما ملك بشيء آخر تجد المشبه به تعوّذ من السَحْرَة ليقي نفسه وأشياءه من شر العين. والجمهور - المصتنتون، من الجهة الأخرى، يضحكون طربًا للتشبيه المحكم، في حين أنهم عالمون بمترتباته الصعبة على المسْحور، أو تلك التي قد يزعمها.

يرمي السَّحار بسَحْرته عفوًا، أو ربما حفزه بعض الجمهور ليسحر شيئًا ما. والسَّحارون متفقون أن السَحِر عفوًا هو الأميز والأنجح. واتفق رواتي في الحقل أن السَّحار متى اكتملت السَحْرة في مخيلته اكتسى وجهه بتعبير بين البسمة والضحكة المجهضة. ومتى رأى الجمهور هذه العلامة المفتاحية حثوا السَّحار أن يجهر بما استبطن من مجاز. وفي واقعة حدثت معي؛ إذ بينما كنت منخرطًا في تسجيل سَحْرَات تروى في مجلس شهدته، ونقلت المايكروفون من أحد الحاضرين إلى آخر، قال إنه تذكر سَحْرَة رغب في تسجيلها عندي. وعندها ضج الحاضرون بالضحك، وقال أحدهم: «سحرك»! وتناقلها آخرون، ما ألقى في روعي أني المقصود ولا شك. وحض بعض الجالسين عثمان الماحي، وهو متمكن من السَحِر، مع أنه ليس برباطابي، أن يفشي ما كتمه من سَحْرَتَه إياي. فاستجاب عثمان الماحي، وقال إن حركتي في نقل المايكروفون من راو إلى آخر: «متل مولد النبي»، وتعالى الضحك أكثر. ومناط السَحْرَة هنا تَكشّف للحضور من حركات عثمان الماحي وتعابير وجهه. وقصد بقوله إن نقل المايكروفون من شخص إلى آخر يشبه نقل كتيب المولد النبوي في حلقة الذكر بين الحضور، يقرأ الواحد بعد الآخر ما تيسر منه.

لربما يطلب الجمهور من السَّحار أن يشبه لهم شيئًا راعهم بشذوذه أو غيريته؛ إذ طلب الجمهور مرة من صديق الحبيل أن يَسْحر لهم رجلًا سمينًا نائمًا. فوصف بطنه التي ترامت على السرير بمرتبة قطن تصدعت خيوطها. وربما استفز السَّحار موقفًا فسحره برمًا به. فمرة تضايق ود التوم من رجل اشتعل شعر رأسه شيبًا. فقال له زاجرًا: «امشِ مني غادي عامل شعرك الزي بوخ العصيدة».

---

(26) Richard Bauman, *Verbal Art as Performance* (Rowley, MA: Newbury House, 1977), pp. 11, 15-16 and 21-22, and Kwesi Yankah, «Risks in Verbal Art Performance,» *Journal of Folklore Research*, vol. 22, no. 2 (1985).

ثالثًا: «أسحر ليك شنو عامل زي...»

على أن هناك موضعَين يتنصل فيهما السَّحار عن سَحْرَته، بمعنى أنه ينكر أنه يَسْحَر، بينما هو يَسْحَر بالفعل. وهذه ممكنة من ممكنات السَّحار. فهو يعرض إبداعه في الوقت ذاته الذي ينكره فيه. في أول الموضعين قد يقول السَّحار أحيانًا: «أسْحَر ليهو/ أو ليها شنو»؟ حين تسأله جماعة أن يَسْحَر شخصًا أو شيئًا ما. لكنه يَسْحَره مع ذلك. في ثانيهما أن المسحور ربما توقع سَحْرَة من سحَّار، أو توقيًا لها أن تقع، فيقول للسَّحار: «ما تَسْحَرني»، فيرد السَّحار: «أسْحَر ليك شنو»؟ ثم يَسْحَره على أي حال. وفسر لي ود التوم أن هذا التنصل راجع إلى المثل: «المحرش ما بكاتل (بقاتل)». فالسَّاحر يتنصل من السَحْرَة التي يُزف إليها زفًا لاعتقاده أن أفضل السَحِر ما جاء عفوًا بغير تحريض. وفي هذا السياق يُحكى أن سحَّارًا مر بصبي يركب على تُكم ساقيته (والتكم هو شعبة من خشب تربط إلى ظهر الثور الذي يدور في الساقية، ليجلس عليها الصبي المنوط به السعي بالثور) وتحسبًا من سَحِر الرجل، بادر الصبي باستعطاف السّحار: «عليك الله يا عمي كان تَسْحَرني» فرد عليه هذا: «أسْحَر ليك شنو. عامل كده زي اللحمة في الملعقة»! مشيرًا إلى قطعة اللحم في بطن ملعقة.

تنشأ السَحْرة من واقع منافسة بين سحَّارين. فمرة سأل الطاهر ود أيوب جماعة من السَّحارين، بروح من المنافسة، أن يَسْحروا أشياء مختلفة، منها ساعة البوستة في مدينة عطبرة. فشبه أيوب قفزات عقارب الساعة بقفزة حمار بينما أرجله الأمامية مقيدة.

ليس بغريب على من تأذى من السَحِر أن يكتري خدمات سحَّار آخر ليثأر له. وشبه ود التوم هذا الإجراء بفعل أهل البادية يهدون جملًا على آخر فحل هائج ليسيطروا على انفعالاته. ومن طريف ما يروى أن سأل أحدهم ود التوم أن يَسْحَر له سحَّارًا آذاه. فتربص ود التوم به أو زعم ذلك. ثم جاءه السائل عن السَحْرة فقال ود التوم: «لم أجد فيه مضرب سَحِر مهما قلّبته. وما فضّل ليك غير تحرقوا فحم». والإشارة هنا إلى الخشب ذي العُكد الذي لا صلاح له في أثاث، ونفعه الأخير في حرقه لاستحصال الفحم منه.

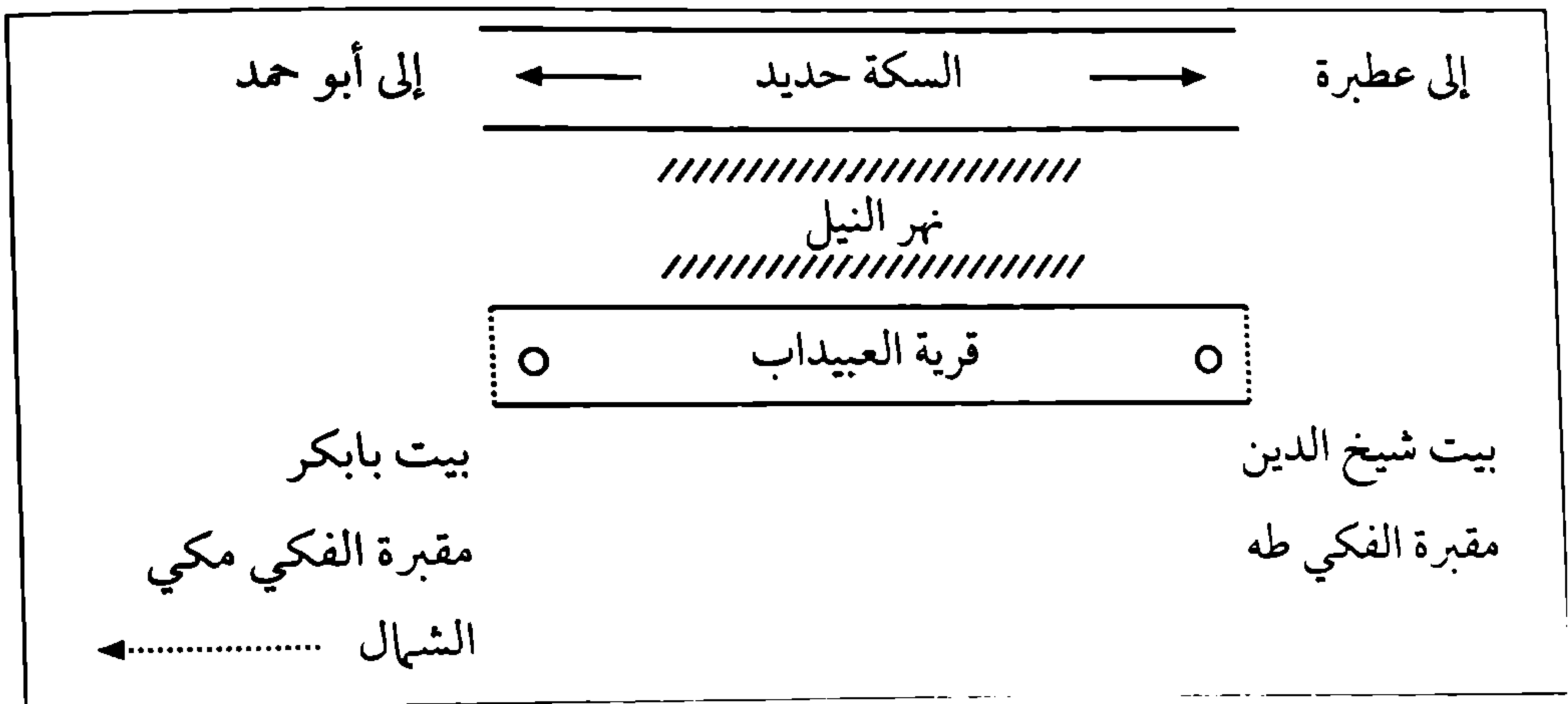
ربما يسأل أهل قرية ما سحّارًا زائرًا اليتنافس في المهارة مع سحَّاريهم المحليين. فشحذ رباطاب نهر عطبرة المنافسة بين سحَّارهم سليمان عبد العظيم والسَّحار الزائر الشيخ الصايم. وتلاقى السحَّاران في متجر في عطبرة. وران الصمت عليهما. وقطعه عبد العظيم بقوله إنه يعتقد أن الشيخ الصايم قاصر (لقصره الصلاة في السفر)، أي إن الصايم لن يقول سَحْرًا إلا في بلده. وبناء عليه غادر الاثنان المتجر.

رابعًا: السَحِر كأسلوب في الكلام

بعض السَحْرَات يخرج في سياق عامر بالألفة، أو ربما اتصف بعمومية عريضة، ما يجعل التماس أثر سيئ لها ضربًا من الاستحالة. وهنا يتحول السَحِر إلى طريقة في الكلام، وهو مما يشتهر به أولاد أيوب من قرية العبيداب ممن توغل لقاءاتهم العائلية حتى الهزيع الأخير من الليل يتبارون في ضرب الأمثولات. وليس أدل على هذا السياق من قصة رجلين محتضرين في قرية العبيداب ذاتها.

يحكى أن شيخ الدين وبابكر سقطا فريسة مرض عضال في يوم واحد، ونازعا النفس. وكان بيت شيخ الدين في الطرف الجنوبي الأقصى من القرية، فيما يقطن بابكر في الجهة الشمالية منها (انظر الشكل 4-1). فشبهت امرأة في القرية حالة الرجلين المحتضرين بقطارين سريعين أمسكتهما إشارة الناظر في موقعين مختلفين خارج المحطة خوف سيل جارف قد يكتسح السكة الحديد.

الشكل (4-1)



عندما أسلم شيخ الدين الروح إلى بارئها بعد أيام، عادت المرأة لسَحْرَتها وأضافت إليها أنه تم الإذن للقطار الشمالي بالمغادرة فيما انحبس الجنوبي. وفي أمثولة أخرى للواقعة ذاتها علّق شاب من عائلة المرأة السَّحارة على وفاة شيخ الدين بأنه عاد إلى قواعده. ومناط الأمثولة هنا كأن الاثنين، شيخ الدين وبابكر، متنافسان في انتخابات الموت، وفاز الأول بصوت المنتخبين. وأضاف قريب ثالث للسحَّارة أن الفكي طه، صاحب المقبرة التي دفن فيها شيخ الدين، قد قبِلَه عنده، فيما امتنع الفكي مكي صاحب المقبرة التي من المفترض أن يدفن فيها بابكر. ومناط التشبيه هنا ينعقد على نظام القبول في المدارس الوسطى الصغرى حيث يجري تجميع المدراس الابتدائية في حِزَم ناظرين لقربها الجغرافي. ويجلس طلاب كل مجموعة لامتحان تنافس على المقاعد القليلة للمدرسة الوسطى المعينة لهم. ومن هذه الأمثلة من السَحْرَات المتناسلة، متعددة الأصوات، غير المتحرجة في ما تتناوله من موضوعات تستوجب المراعاة، نرى بجلاء أن السَحِر هو أسلوب في الكلام عند بعضهم فحسب.

خامسًا: بصل أخضر ومايكروفون
اسْحَر واهرب

تتراوح ردة فعل المسحور بين الضحك للتشبيه والإطباق على خناق السَّحار. وهنا يفسر صديق الحبيل ضحك مسحور من مجاز أطلقه بأن من سَحَره سَمَك جلده واعتاد على وخز السَحِر. وهذا ما يسميه الرباطاب «مطعّم» (ضد السَحِر)، نسبة إلى التطعيم (التلقيح) ضد الأمراض الوبائية.

على أن ضحك المسحور لا يعني بالضرورة أنه لن يشكو أذى السَحِر لاحقًا. وروى لي محمد بابكر، فرَّان القرية، أنه التقى فجرًا بود التوم خلال جولته لتوزيع رغيفه. وكان عادة يكري صبيًا لهذه الجولة الفجرية. لكنه فشل في العثور على أحدهم لذلك اليوم فنهض بالأمر. فلقيه ود التوم وقال: «الأولاد ما عليهم تكل»؟ والسَحْرَة هنا راجعة إلى الاعتقاد أن الشيطان لا يثق في قدرة أبنائه على تضليل الناس عن صلاة الفجر. لذا فهو يقوم بهذه المهمة بنفسه. قال الفران إنه ضحك للسَحْرَة مع السَّحار، لكنه سرعان ما أفلس بعد شهرين من السَحْرَة ويعتقد أن ذلك من أثرها.

يلقى السَّحار عنتًا من المسحور بردة فعل عنيفة. وروى لي ود التوم أن محمد علي مصطفى، من أعيان أم غدي كما سلف، طارده مهللًا ومكبرًا، ومرددًا الصلاة على النبي، بعد أن أطلق ود التوم مجازًا على حاصدته. وشبه سَحَّار آخر البصلة في يد آكل ما بالمايكروفون في يد مذيع. فرمى الرجل بالبصلة ولعن السَّحار وظل يشكو ألمًا باليد مذاك. وربما اضطر السَّحار إلى مفارقة المكان من فرط العداء بسبب سَحْرة صدرت عنه؛ إذ حدث وأن سَحَر ود التوم رجلًا معوقًا لجاره في محفل، فأخذت السَحْرَة تنتشر مُتَناقلة همسًا بين الصفوف. وأحس ود التوم أنه سيكون في خطر متى بلغت السَحْرَة الرجل المعروف بحدة المزاج. فتخارج ود التوم طلبًا للسلامة. وربما كاشف مسحور السَّحار بأنه يخاف السَحِر حقًا وأنه ممن تصيبه العين، فيضطر السَّحار حينها إلى تطمين الشاكي بأن سَحْرَه من النوع البريء غير المؤذي مثل عقرب البحر التي هي نافدة السم خلافًا لعقرب الأرض.

سادسًا: السَحْرَة الانتقامية

ربما يتعوذ مَن تستهدفه السَحْرَة ويتحصن متى لاقى سحَّارًا. وقد يجعل السَّحار هذا التحصين وعباراته هدفًا لسَحْرِه، غيظًا من المفتَى عليه سَحْرًا. وهذا مضمار للسَحْرَة عن السَحْرَة، أي المتاسَحْرَة، وهي أن تكون السَحْرَة تعليقًا على أداء السَحِر نفسه كما مر؛ إذ طوق مصتنتون ود التوم يسألونه أن يقول «ما شاء الله ما شاء الله» بعد سَحْرة ما. فساءه ذلك وقال: «مالكم زي البتّمنو في خروف (تجار حول خروف). وود التوم مقتنع، مثله مثل أي سحَّار، أنه ليس بحاجة إلى قول ما شاء الله لأن ما يؤديه في مجازاته ليس سَحْرًا أو عينًا حارة. ويحتج ود التوم بأن قولة «ما شاء الله» مما يلزم الحاسد ذا العين الحارة. أما ما يقوم به من كشف للمتماثلات في الخلق فليس عينًا. ومع أن بعض السَّحارين يوافق ود التوم على منطقه وحجته، لكن واحدهم ربما استجاب، تكتيكيًا، لإرادة من يستنطقه «ما شاء الله». لكنه سيسحر الرجل في خاتمة المطاف. عندما سألته عن هذا المكر قال إن المستهدف الجبان أرادني أن لا أعرض بضاعتي إلا في السوق السوداء. وهذه سَحْرَة عن السَحِر كما لا يخفى. وفي المقابل، نجد طائفة من السَّحارين تستجيب استجابة كاملة وصارمة للمطالبات بترديد «ما شاء الله» وللتعوذ من مجازاتهم.

قال لي الدقاق الشاعر إنه يتجاهل السَحْرَة إن خطرت له ويشغل نفسه بتمتين تقواه مردّدًا «ما شاء الله».

التقيت بنور الدين وهو سحّار يعمل موظفًا في مكتب للسكة الحديد في عطبرة. وكانت الموظفات قد تعاقدن معه أن يكف عن سَحْرهن. وحكى لي في مقابلتي معه، وكان العقد ساريًا بينه وبين البنات، سَحْرة قديمة له عنهن. فقال إنه وجدهن يومًا جالسات «ما شاء الله». واستدرك بـ «ما شاء الله» إعزازًا للحلف الموقع معهن على أنه كان بصدد حكاية سَحْرِة قديمة قبل توقيعه عهد الأمان معهن.

يمكن للمستهدَف أن يتحصن بـ «أعوذ بالله» منفردة أو مستردفة بـ «الله أكبر عليك»، أو قد يقرأ شيئًا من المعوذتين[27]. وقال مصطفى أيوب إن هناك من يتعوذ منه كل ما مر به حتى لو لم يكن راغبًا في سَحْرِه. وأضاف: «أنا شخصيًا حأقول السَحْرَة الفي رأسي إذا شفت شلاليف (شفاه) الواحد تتحصن بالتعويذة». وضحك الحضور لعبارته مناصرة له لروحه المتحدية.

لم أجد مثل سَحْرِة لصديق الحبيل مثلًا لتمام المتاسَحْرَة؛ إذ وجد ود التوم بدور سَحِرًا والناس من حوله يتحصنون منها بقولهم «أعوذ بالله»، فشبه الحبيل ود التوم بجوال [كيس] شطة [فلفل أحمر] يعطس من حوله لنفاذ رائحته.

غير ما ذكرنا، ربما يمارس المسحور، أو المتخوف من السَحْرَة، صيغًا وطقوسًا وقائية أخرى كأن يفاجئ الشخص سحّارًا مفاجأة تطير لبه وتمنعه من التركيز في إعمال فكره في السَحِر. أو لربما وصلت به الحال إلى أن يكشف للسّحار عجيزته طلبًا للنتيجة ذاتها.

سابعًا: تصحيح السَحْرَات

كثيرًا ما كان السَحِر أداءً ينوي السّحار فيه عرض ملكته في القول فسيجد بالطبع تقويمًا لأدائه من جمهور المصتنتين. فهم إما امتنعوا عن الضحك وإما افتعلوه متى

(27) أوّل سورتَي «الفلق» و«الناس» هو «أعوذ برب». وعُرِفا لذلك بـ «المعوذتين». يُنظر:
Moshe Piamenta, *Islam in Everyday Arabic Speech* (Leiden: Brill, 1979), p. 96.

خابت السَحْرَة. فصاحب السَحْرَة التي لم تصب نجاحًا ينصحه رباطاب عتمور أن يأخذها إلى ود التوم، عميد السَّحارين، باعترافهم، ليصوبها أو يصححها له. إضافة إلى الضحك يجازي المصتنتون السَحْرَة الجيدة بتقليب أوجه إجادتها؛ إذ سأل أحدهم سحَّارًا شبَّه مبنى ما لم يرتفع إلا قليلًا من الأرض، بالسديري، مما يلبسه الناس من فوق الجلابية. فأخذهم السَّحار إلى المبنى الناقص وأراهم على الطبيعة سداد تشبيهه.

ربما يقوِّم المصتنتون السَحْرَة بمصطلحات جنائية. ومن ذلك قولهم «كتلو، قرضو» تعبيرًا عن استحسناهم سَحْرَة رمت فأصمت، ناثرين خلال ضحكهم عليها عبارات مثل «دا ما كتلتو»، «ياخي أشفق عليه»، «والله إنت شر جد». ويُمثَّل مفعول السَحْرَة بسم العقرب الزعاف كما رأينا. قيل لي مرة بعد أن سَحَرِني أحدهم: «قرضوك». وحين يُستَعاد ذكر السَحْرَة لاحقًا تجد من يقول: «إنت سمعت بديك الكتلو فيها (قتل السَّحار المسحور) كتلة».

ليس بمستغرب أن يصبح تعوّذ الناس من السَحْرَة بمنزلة مجازاة على سدادها. فتبارى ود التوم وآخر في سَحْر تلفاز كانا يشاهدانه في دار قريب لهما في مدينة أم درمان، فتحشرجت شاشته واختلطت ألوانها. وما إن خرجت سَحْرَتاهما من فضاء الخاطر إلى وسع الغرفة حتى انقطع التيار. وسألت ود التوم من تسبب في قطع التيار فقال ربما سحرتي لأن الحضور تعوذ منها كثيرًا.

ثامنًا: الكلام يثلم حدّ السَحِر

يبرز مفهوم السَحِر عند الرباطاب (ويترادف عندهم مع العين الحارة) متراوحًا في الدلالة بين النظرة الشريرة والسَحْرَة ذات المجاز البلاغي. غير أنهم يحسبون أشد أنواع السَحْر شرًا وأذى هو ذلك الذي يندس في الخاطر ولا يُنطق به. ويشبّهون هذا النوع بطلقة رصاص تنطلق من مسدس مزود بكاتم للصوت. وسنعرض لأمثلة كثيرة من هذا المجاز القذائفي الـ(باليستي) الذي يعزز المجاز القاتل مما تعرضنا له قبل قليل. وفي هذا يقول علي الصافي إن عيار النار الذي تسمعه لا يضرك، فالمكتوم هو الأشد نكيرًا.

متى تحدث أهالي القرى التي خالطتها عن النظرة الصامتة القاتلة، فلا بدّ من أن ينصب حديثهم على نصر، المزارع الخمسيني، المشهور بالعين الحارة. وفي سياق نقاشاتي المطوّلة مع القرويين أولئك، عن نصر وشدة بأس عينه، اتضح أن صيتها يعود إلى واقعة في صباه الباكر. وفيها قاس نصر بكفيه العاريتين كتفيّ رجل عريض المنكبين، وتنبأ بأنها ستبلغ مقاسًا كبيرًا حدده خلال سنين عدّدها. فما انقضت ثلاثة أيام إلا وقضى الرجل ضخم الكراديس. وجوابًا عن سؤالي عما إذا كان نصر أعرب عن أي وصف مادح أو حاسد، أحالوني على كرار، أحد شهود الحادثة. وبدوره نفى كرار أن يكون نصر تفوه ببنت شفة وهو يقيس عرض منكبيّ الراحل.

على أن إصابات عين نصر ليست كلها من العيار الصامت؛ إذ اشتكى نصر إزعاج مضخة ماء في مزرعة مجاورة طردت عنه النوم، فانكسر مكبس المضخة وصمتت. وبين هذه وتلك، تشبع جو الجلسة التي رويت فيها سَحْرَات اللحظ بكراهية نصر. وتبارى الحاضرون في التشنيع به، وعن عُقره وتغضن وجهه. وفيما كان مصطفى أيوب، السَّحار ذو المجاز البليغ، حاضرًا، لكنه استعصم بالصمت. وعاد مصطفى أيوب لاحقًا ليقول لي إن نصر ينظر ويكتم السَحْرَة فتصبح ساحقة ماحقة. فمن رأي مصطفى أن الكلام يثلم السَحْرَة.

مع أن مصطفى يؤكد أن أهل القرى لا يخافون سَحْرَه هو - أي مصطفى - ولا يتعقبون أثره، إلا أنه وصف في مناسبة أخرى قرويًا، يدعى ود سوار، بأنه ممن يخشون مغبة السَحِر. وكان ود سوار ضاحك مصطفى متهمًا إياه بأن سَحْرَه شرٌّ مستطير، وأن له عينًا حارة تحيل الأخضر يابسًا. على أن رجلًا آخر نفى الشر عن سَحِر مصطفى في حضرته.

ليست النظرات كلها صامتة وفقًا لمصطفى أيوب الذي حكى عن عم له كان ينظر بصمت ويتمتم سَحْرَته لنفسه، ويمضي لشأنه من دون أن يعلم المسحور شيئًا مما طواه في نفسه. وكنا قد رأينا كيف أن جماعة ضغطت على محمد الخير عمر ليمسك سَحْرَته فلا يلفظها. لكنه لم يستسلم، وقال إنه سيسْحَر غض النظر لأنه متى كتمها، على حد تعبيره، ستضر بالفعل. وقال: «أحسن لهم يخلّوني أقولها».

وبدا لي أن مثل هذه العبارات هي بالأحرى تعبير عن عناد السَّحارين وروحهم المتحدية، أكثر مما هي ممارسة فعلية يداومون عليها.

أسلفنا ذكر اعتراض السّحارين على اتهامهم بالعين الحارة. وحجتهم التي ساقوها أن السَحْرَة تنتج من خاطر فني ملحاح، وليس عن «الفكَر» (الحسد). كما يشدد ود التوم هنا على أن العين مصدرها الحسد، بينما السَحْرَة لا تعدو أن تكون اجتراحًا للمجازات. فالسَحِر وفقًا لحجة السَّحارين ليس سوى ونسة وهذر للتسرية عن الناس.

لكن ما سبق لا يمنع السَّحارين من الإقرار بقدرة سَحْرَاتهم على تسبيب الأذى في بعض حالاتها. وفي هذا يقول حسن جقليبة، من قرية عتمور، إن السَّحار يطلق السَحْرَة على سبيل الونسة وبنيّة حسنة، لكنها تؤذي مسحورها. ويزيد ود التوم برواية سَحْرَة أطلقها فقتلت شاة، فحمل عليه الحاضرون أن يعترف بأنها قتلت أكثر من شاة واحدة. ويتملص بعض السَّحارين من بأس سَحْرَاتهم برمي منافسيهم بشرّ السَحْرَة وأذاها، بينما يقولون إن أثر سَحْرَاتهم لا يتعدى الوخزة. وشبّه بعضهم سَحْرَه بمثل طلقة «الخرطوش» مقارنة برصاصات سَحِر منافسه من العيار القاتل. وربما كانت صورة الناس عن السَّحار مخالفة تمامًا لصورته عن نفسه. فروى نور الدين، السَّحار الذي رأيناه يعمل للسكة الحديد في عطبرة، عن السَّحار ود التوم، وليس بينهما معرفة، سَحْرَاتٍ قال إنها عاجلة في لسعها وكارثية النتيجة. لكن لن يقبل هذه الهوية لا لنفسه ولا لنسيبه المشهور بالسَحِر في عطبرة على الرغم من أن جيران الأخير من غير الرباطاب نسبوا إليه سَحِرًا مؤذيًا.

تاسعًا: الطلحة الفريدة

تدور في خطاب السَحِر فرضية مثيرة للاهتمام، يتبناها السحارون أكثر من غيرهم ليدفعوا عنهم تهمة إيقاع الشر بالناس. ومفادها أن شر السَحِر يقع على من يخافه بالفعل. ويعضد الفرضية الفكي [الفقيه] إبراهيم القلوباوي الذي حكى عن معلمه في الخلوة وتحذيره إياه من فتك العين لكونه يخافها خوفًا محسوسًا. ولمثل هؤلاء المذعورين من السَحِر في رأي ود التوم «عقيدة» في عقابيله. وزاد برواية خبر

رجل من الرقيق السابقين نالته أربع سَحْرَات متتاليات، فأصبح من ليلته وقد هرسته الحمى لشدة إيمانه بفتك السَحِر. وأسند ود التوم فرضيته برواية حادثة وقعت له؛ إذ اقتطع ود التوم فرعًا مرنًا من شجرة طلح ليتخذه مجدافًا يدفع به قاربه للعبور إلى الضفة الأخرى من النهر. فمر به أعرابي (ويقصد من العرب الرحل) وسأله لما رأى الفرع إن كان قطعه من طلحة قائمة على انفراد في مكان حدده. ولما رد ود التوم بالإيجاب، حذّره الأعرابي من سوء ما اقترف؛ إذ اقتطع من الطلحة الفريدة. وهذا مما ينذر بسوء المنقلب في عقيدة العرب الرحل. وعلى الرغم من ذعر ود التوم من حديث الأعرابي، لكنه توكل واستخدم الفرع لمّا عجز عن أن يلقى بديلًا منه. فعبر النهر بسلام. بل وباع الفرع بثمن ممتاز. ويفسر ود التوم سلامته من وخامة ما حُذِّرَ منه بأنه لو كان هو الأعرابي إذًا لضرته عقيدته في الطلحة.

هذا تفسير يوافقه خليفة الذي نالته سَحْرَتان. ويؤكد أن السَحِر يفتك بمن يخاف، مضيفًا أن الناس في سالف العصر كانت «تشفق» (تفزع، تخاف) من أثر السَحِر، ولم يعودوا كذلك في يومهم هذا. ويلتمس أحمد أيوب، المحامي من عشيرة أولاد أيوب، تفسيرًا نفسيًا للسَحْرَة. فالمصاب بها، في قوله، ينشغل بصورة مرضية بسلامته. لذا يربط على الفور بين سوء الحظ والسَحِر.

يمضي ود التوم شأوًا أبعد في توطيد حجته لتدعيم هذه الفرضية بقوة ومثابرة. وكنت قد أجريت معه مقابلة في حضور مقداد، وهو رجل صنَّاع جمع بين البقالة والجزارة وفلاحة الأرض. وحكى مقداد عن رجل يسمى أبو لكيلك صادفه مصطفى الهدع السَّحار، وكان أبو لكيلك يركب حمارًا استعاره، فادّعى الهدع أنه لم يتعرف إلى أبي لكيلك على الحمارة المستعارة. وقال وهو يحجب عينه عن وهج الشمس بكفه: «أبو لكيلك، ولا منو؟ راكبلك بابور ولا شنو»؟ ويشير الهدع بقوله هذا إلى توظيف نوعين من القطارات، البخارية والديزل، في تقاطع السكة الحديد في مدينة أبو حمد حاضرة الرباطاب. فالبخار ليخدم خط أبو حمد - كريمة الذي لم يجدَّد لحمل قاطرات الديزل، بينما يخدم الديزل القاطرات إلى الخرطوم وحلفا. وتشبِّه السَحْرَة أبا لكيلك في تغيير حماره بمهندس القطارات يركب منها ما تيسر بحسب الوجهة: بخارًا أو ديزلًا. فكان أن وقع أبو لكيلك عن الحمار من

فوره. وهو ما فسره ود التوم باعتقاد أبي لكيلك في شر السَحْرَة بأكثر منه بمضاء السَحْرَة وفاعليتها. لكن مقداد صديق ود التوم القريب وخازن سَحْرَاته، الذي فيه عقلانية ريفية متى أراد، رد منطق ود التوم ضاحكًا بأن السَحْرَة فعلًا أوقعت أبي لكيلك عن ظهر الحمار. غير أن مقداد عاد في مناسبة أخرى لتبني فرضية ود التوم وأضاف أن أي شر ناتج من السَحْرَة لا يخرج من كونه صدفة أو «سبب». والإشارة في الأخيرة إلى الاعتقاد الشائع أن الحوادث مقادير وأن الله يسبب الأسباب وأن ما يبدو من أسباب مجعولة للطبيعة وأعمال الناس هي حوامل للمكتوب الذي لا بد من أن تراه العين. ومقداد نفسه لا يعتقد في القدر المكتوب أو هو شاكّ، أقله، في نجاعته.

يتبدى عدم الاكتراث هذا في حالة الساحر مصطفى أيوب الذي حكى عن سَحْرَة له، شبّه فيها صيادين يحملان شباكهما على الأكتاف كل نهار في الطريق إلى النهر بعمال السكة الحديد في رحلاتهم المسائية لإنارة مصابيح الإشارة. وينعقد مجاز السَحْرَة هنا على روتين الجماعتين من ناحية، وكذلك في المماثلة في أن الصيادين يستخدمان صفائح كيروسين فارغة كعوامات لشباكهما، فيما يحمل عمال السكة الحديد صفائح الكيروسين جيئة وذهابًا لإنارة أعمدة الإشارة. وأقر مصطفى أن الصيادين نالهما أذىً من سحرته وقلّت غلتهما من السمك. ويقول مصطفى إن الصيادين كانا معتقدين في تسبب سحرته بضررهما. وحينئذ ليس ثمة كثير فرق بين ما إذا كان مصدر الضرر من رب الناس، أو من سحرته هو، فالنتيجة هي تضاؤل نصيب الصيادين من السمك عما كان عليه.

على العموم، وجدت أن فرضية الصدفة أكثر شيوعًا لدى الرباطاب من تفسير القائلين بالسببية. وفي هذا يقول محمد الخير عمر: إن «السَحْرَة زي الطلقة يا صابت يا خابت». ويراها حسن جقليبة مثل «رمي الودع» ليس صدقًا كله أو كذبًا كله. وفي السياق ذاته يحكي الدُقاق الشاعر عن الحادثة التي قرر بسببها التوقف عن قول السحر أبدًا. وفيها رأى سحّار عجوز طفلة ذات خمسة أعوام ترفل في فستان بهيجة ألوانه، فقال: «دي بت منو العاملة زي صِير بورتسودان»؟ والصير هو صغار السمك، وتشتهر بورتسودان بسمكها الزاهي الألوان مقارنة بصير النيل

ذي اللون الرمادي الكابي. وأضاف الدقاق أن الطفلة لدغتها عقرب لساعتها، وأنه يعرف أن ذلك صدفة محضة.

قد يشير السحَّارون إلى سبب منطقي أدى إلى الأذى أو النقص مما جرى تفسيره بزعم السَحِر. فقبل أيام قليلة من وصولي إلى القرية سقط ود التوم عن شجرة كان يحتزّ منها فرعًا. وشاع بين الناس أن المداومة على قول السَحِر تمنح المرء مناعة من الأذى. لكنهم هذه المرة جوّزوا أن يكون ود التوم نالته سَحْرَة لصديق الحبيل. وكان الأخير يلقي بالسَحْرَات في جمع من الناس، بينهم ود التوم عميد سحَّاري المنطقة، في عام 1984، حين سأله سائل إن لم يكن يخشى من التوم خشية تفصحه بالسَحِر بوجوده، فردّ: «ولماذا أخاف منه طالما كان هو المستودع الذي نملأ منه». لكن ود التوم نفى أن تكون سَحْرَة الحبيل سببًا في وقوعه عن الشجرة، مرجعًا ذلك بشيء من الهزء إلى تقدم سنه.

بالقدر ذاته، يدحض مصطفى أيوب اتهامه بالتسبب في توقف أعمال البناء في مشروع نادي الشباب لسَحْرَات أطلقها عليه. ويتحجج أن أهل القرية يعلمون علم اليقين أن المشروع نفدت أمواله، كما تكاسل الشباب عن دعوة الناس إلى عونهم. ويقول مصطفى إن الشباب المعنيين لا يناقشون شأن توقف المشروع في إطار السَحِر. لكن أهل القرية الذين يخافون السَحِر، ينسبون التوقف إلى سَحْرَات مصطفى ود أيوب، حين يجيبون السائل عن توقف البناء قبل تمامه. هكذا تشيع السَحْرَة وتتحور، ويتوكد في السياق الارتباط السببي بين الحدث الكلامي وواقعة السَحْرَة المخصوصة.

عاشرًا: من رمى الطيارة العجوز؟

وجدت الاتهام بالسَحِر شائعًا بين الرباطاب. وراعني أن الاتهام به غالبًا ما صيغ في قالب هذر، مع أنه مما لا يُلقى على عواهنه. دع عنك ما وجدته عادة عند الرباطاب في الرمي بالسَحِر، لكن وفقًا لسياق هاذر وضحك غير مكترث. لكنني اقتنعت تدريجًا أن بالإمكان وضع الاتهام بالسَحِر في سياق مرح، من دون أن ينقص ذلك من واقعيته أو يفت في صلابته فتيلًا.

استعادت أمراة من قرية العبيداب بسخط سَحْرَة أُطلقت على أبيها قبل عشر سنوات، بينما كانا متجهين لجني التمر من نخلة لهما في قرية عتمور. يومها رأى السحَّار ود الهدع أباها وقد احدودب ظهره بثقل عمره المتقدم، فشبهه بالطائرة تشرع في الهبوط على المدرج. فانزعجت المرأة وحضت أباها على الإسراع في جمع التمر والتخارج قبل أن «يقرشنا» ود الهدع. وتعبير «القَرْش» عنت به المرأة كزّ الأسنان عند طحنها الطعام كما تقدم؛ وهي من مصطلح الرباطاب في المجازات القذائفية/ الباليستية القاتلة التي يصفون بها وابل السَحِر. ووفقًا لباقي الحكاية كان لسَحْرَة ود الهدع أثران: قريب حاضر؛ إذ انفرط الكيس الذي كانا يحملان غلتهما فيه، وتناثر التمر في التراب؛ وبعيد آجل بإهمالهما رعاية النخلة ولقيطها من بعد ذلك حتى وفاة أبيها لاحقًا. واقترح أحد الحاضرين مهاذرًا للراوية أن أباها ربما مات لأن «يومه تم»، أي انقضى أجله:

المرأة الراوية: لا، لا! كتله السحَّار. هو أصلو ما رجع للنخلة من يومها.

الرجل المهذار: تحلفي بي اسم الله؟

المرأة: والله.

الرجل: يعني كلامك إنو ما عاش للموسم الجاي؟

المرأة (ضاحكة): لا، ما حصلو.

الرجل: بالصح؟

المرأة: ود الهدع سحَّار بطال.

بالقدر ذاته انتهت مقابلة عباس علي مصطفى، شقيق محمد وخضر من فرع المياييس الفالحين في الرزق، معي إلى خاتمة ضاحكة وهو يقول إن ما أصابه من أذى كان من نتاج سَحِر ود التوم. وكان أول عهدي بعباس في بيت عزاء واعظًا للحاضرين شر السَحِر وسوء عقباه. وروى عباس في المقابلة التي سجلتها معه سَحْرَتين، أطلقهما عليه ود التوم، ترتبطان بخصلة في بيت المياييس وما عرف به من جد وعزم وعبقرية في ما يزاولون من زراعة. حكى عباس عن كيف أدار مضخة المياه في مزرعته ذات يوم وانتظر حتى امتلأت القنال الرئيسة، ثم أغلقها، وعمد

إلى توزيع المياه في الأقنية الأصغر اقتصادًا في الوقود والمياه. وعلق ود التوم على ذلك بأن «أمها أدتها اللهاية...»، أي الرَضَّاعة الاصطناعية التي يلهى بها الرضَّع فيتشاغلون عن ثدي أمهم إذا تعالى صياحهم والبكاء. وينعقد التشبيه هنا على سكوت صوت المضخة مقارنة بسكوت الطفل. وبعد أن أتم عباس سقاية أرضه ركب على مقطورة يجرها جرار. وفي الطريق انكسر الرابط الحديدي بين المقطورة والجرار، فانقلبت المقطورة وكسر عباس ساقه. وانكسار الرابط الحديدي «مما لم نسمع به من قبل» على حد قول عباس، الذي يبدو أنه يقترح هنا للسَحْر أثرًا مستقلًا بذاته قادرًا على فلّ الحديد وكسره.

كذلك أورد عباس أيضًا سَحْرَة ثانية لود التوم شبه فيها حظيرة حيوانات عباس - بدوابها المتنوعة - بـ جنينة الحيوانات في إشارة إلى المتنزه الشهير عند الناس بهذا الاسم في الخرطوم. ويشير عباس إلى أن دوابه كلها انتهت بين موقوذة أو نطيحة أو متردية: فهذا جحش ركل ناقة صغيرة فكسر ساقها على الرغم من أنهما كانا يعيشان في وئام تام، فيما عانى الجحش ذاته تورمًا في ساقه على الرغم من أنه - على قول عباس - كان في الحظيرة لثلاث سنوات من دون مشكلات تذكر.

تقترب رواية عباس هذه، بتوضيحاتها، من تفسير قبائل الزاندي للمصيبة أو الرزء. فتقع المصيبة في مفهومهم للسبب الطبيعي (ترتيب الرب ومشيئته) وهي الطعنة الأولى من رمح الرزء. أما الطعنة الثانية فهي طعنةَ السِحْر وهي التي تفسر وقوع المصيبة من حيث موضع الحدوث، وزمانه، والناس بعينهم أو الأشياء بعينها التي أصابتها المصيبة. وبدا وكأن عباس يقترح بتعليقه أنه لولا «الطعنة الثانية/ السَحِر» لما حصلت المصيبة لأنه، في نظره، ما كان لها أن تقع لولا السَحْرَة لأنه ليس في طبيعة الوضعين ما يشي بأن ثمة طعنة أولى وقعت. وعلى الرغم من أن عباس كان واضحًا في تحميل المسؤولية عن الضرر الذي أصابه، لكنه أضاف في نهاية حديثه الجملة النافية لمسؤولية السَحِر عن الضرر: « كله مقدّر»، حيث إن «المرء لا حول له ولا قوة، حتى لو ادعى غير ذلك». وأضاف أيضًا، إن الناس ترجع سبب الضرر إلى السَحْرَات في كل حال.

على الرغم من أن من عَرَّفني إلى محمد علي، المياسي كبير قرية أم غدي، وصفه لي بشدة الخوف من السَحِر. لكن مقابلته معي اتخذت شكلًا مزاحيًا ساخرًا؛ إذ حكى لي أنه كان ذات يوم يسقي حقله المزروع ذرة ومعه مساعد يدعى صديق. وكان يستريح بين الفينة والأخرى في ظل مبنى قريب من الترعة، لكنه يصيخ السمع لصوت المياه الجارية في الجداول لئلا «تكسر» على زرعه فينغمر، ويلاحق مساعده بالملاحظات: «الحق ياصديق، الجدول كسر... كسر هنا، وهناك... كسر تاني هناك...» وصديق المسكين لا يكاد يجاري تلاحق تنبيهات محمد علي. ولما ضاق ذرعًا بطلبات الأخير لم يعد صديق إلى العمل صبيحة اليوم التالي. ورد على من سأله عن غيابه: «ما في زول بقدر مع الزول ده العامل متل طه حمدتو». والإشارة هنا إلى المعلق الرياضي الشهير طه حمدتو وأسلوبه المميز في التعليق على مباريات كرة القدم. ومن اللافت أن محمد علي مصطفى علق ضاحكًا بأن محصوله كان بخلاف العادة مرتفعًا في ذلك الموسم (1968). وهي السنة التي سميت بسنة الذرة الأميركية بسبب النقص الشديد في إنتاج الذرة، مما اضطر الدولة إلى استيراد ذرة أميركية لسد النقص.

في السياق ذاته، روى لي محمد علي سَحْرَة أخرى وصف فيها السحَّار حركة فريق من مساعديه وهم يبذرون في الأرض جيئة وذهابًا بأنها تشبه «فرقة موسيقى الجاز» (مع الانتباه إلى أن الجاز تعني في اللهجة المحلية الموسيقى العسكرية). لكن محمد علي مصطفى يؤكد مجددًا أن محصوله كان ممتازًا على الرغم من السَحْرَة التي وصفها بأنها لم تؤثر في فريق المساعدين، لكنها أثرت في أولاده؛ إذ اعتل أحدهم ولما يزل يشكو ضعف صحته مذاك، فيما هرب ثانٍ ولم يعد إلا بعد حصاد الذرة. ويختتم محمد علي مصطفى بأن الله هو الحافظ من شر السَحْرَات.

حادي عشر: الفرّان يراجع نفسه

توفر لنا حالة محمد بابكر مثالًا ثانيًا لعادة الرباطاب في الاتهام بالسَحِر في سياق هاذر أو ضاحك، أو وضع الاتهام بين مزدوجين. ويفيد في هذا السياق أن نلمح إلى سَحْرَة رويناها أعلاه أطلقها ود التوم على محمد بابكر، مشبّهًا إياه

بإبليس؛ إذ يوزع خبزه في الصباح الباكر. وكان محمد بابكر قد عاد إلى بلدته، بعد أن مكث في بربر نحو اثني عشر عامًا، ليؤسس فرنًا يوزع خبزه للناس، وعلى هامشه يبيع الفول أيضًا. وكان أحد زبائنه مغرمًا بأكل الفول بزيت زائد على الطلب. لذا كان يحضر إلى مخبز محمد بابكر حاملًا معه مؤونة إفطاره من الزيت في كوب. وصادف مصطفى الهدع السحَّار هذا الزبون حاملًا زيته، ميممًا شطر مخبز محمد بابكر، فبادره الهدع: «ده موديهو الفحص»؟ والمجاز هنا على حمل عينة من البول إلى معمل التحاليل الطبية في إناء مشابه.

جاءت سَحْرَة الهدع هذه بعد أربعة شهور من سَحْرَة ود التوم المذكورة عن إبليس. وتردت أحوال مخبز محمد بابكر فأفلس بعد ستة شهور من سَحْرَة الهدع. وقال لي محمد بابكر إن عمله أفلس بسبب هذه السَحْرَات، كما أنهكته مشكلة مستمرة عاناها مع إمداده من الدقيق. ثم أجابني في مقابلة أخرى بأنه لم يفزع من السحرتين، بل عدهما «هظار» أي مزاح، وضحك عندما أبلغوه سَحْرَة ود التوم الأولى، وضحك من ثانيتهما الصادرة عن الهدع. وهو يرى أن السحَّارَيْن كانا حسنَيْ النية، على الرغم من أن بعض الناس يبلغون من الضيق أقصاه بالسَحِر، لكنه لم يكترث لهما كثيرًا. بل على العكس، والكلام لا يزال لمحمد بابكر، لاحظ تذبذًا في عائدات فرنه منذ بعض الوقت، قبيل السَحْرَات، لكنه لم يعدم من يشير إليه أن فلانًا سحره.

مع أن محمد بابكر قال في أكثر من مناسبة بتعرضه للسحر، لكنه بقي على توكيده بعدم حمل السَحْرَات محمل الجد. وكان يصرف القائلين له بتعرضه للسحر ولا يأخذ بقولهم. ويشير محمد بابكر إلى أنه لو كان يخشى ضرر السَحْرَات لما عدها مزاحًا ولأصلى السحَّارَيْن غضبًا وسخطًا لائقين.

لما أعياني تناقض محمد بابكر في حكمه على السَحْرَات بين نسبتها إلى ذهاب ريح فرنه، وعدم حملها محمل الجد، واجهته بذلك. فأقر لي بأنه يحسب السَحْرَات ضمن أسباب الفشل لكنه لا يزال يراها غير ذات خطر. وفي مسعى منه لتبديد حيرتي إزاء الاتهام بالسَحِر ونفي خطره في الوقت ذاته، أجاب محمد بابكر بأنه لو فشل فرنه مع توافر المواد اللازمة كلها حينئذ يكون له حساب

آخر. ويضيف أن تشككه في تأثير السَحِر في أحوال عمله مردّه إلى يقينه بتداخل أسباب أخرى.

خطر لي لاحقًا أن حيرتي في موقف محمد بابكر ربما كانت في غير مكانها. فالرجل بدا في مقابلته الأولى معي واثقًا من أسباب فشل عمله. لكن ظهرت عليه في المقابلة الثانية سيماء التصارع مع هذه الثقة. ومصدر الحيرة هنا أن مناهج البحث العلمي وأدواته مجهزة للتعامل مع حالتي الإقرار أو الإنكار، ولا ثالث مستوسط بينهما، أي بين الشك واليقين. لذا عجزتُ عن التعامل مع دراما يتصارع فيها البرهان مع المعتقدات المتناقضة مثلما هو الحال مع محمد بابكر.

لكون السنة النبوية تطالب متبعيها بتصديق العين وشرها حقًا لا يمارى، فإن محمد بابكر حذا خطوها حرفيًا بقوله بعدم تجاهل العين وأثرها. في المقابل فإن وجود عوامل أخرى مساهمة في فشل عمله تفسر تذبذب محمد بابكر وتردده الواضح في تحديد السبب الرئيس لهذا الفشل. ومن الواضح أنه كان يتمنى لو بمقدوره الزعم بانفراد السَحِر بتدمير مشروعه.

ثاني عشر: أقرب إليك من حبل الوريد

ينقسم فقهاء المسلمين بين مؤيد ومعارض لمسؤولية صاحب العين عن الضرر الذي يوقعه بالناس. فيذهب القسطلاني إلى أن من حق ولي أمر المسلمين حبس من يتكرر اتهامه بإضرار الناس من شرر عينه، وأن تنفق عليه الدولة ما يعيشه فلا يخرج[28]. فيما يورد وسترمارك أن المتهم بالعين في المغرب يعاقبه الحاكم بإلباسه لجام بغل ويأمر من يطوف به في الأسواق[29].

لا يسع الرباطاب المضي باتهام السَحِر إلى نهاياته القانونية بمانع القرابة

(28) إبراهيم بن عبد الرحمن الأزرق، **تسهيل المنافع في الطب والحكمة: المشتمل على شفاء الأجسام وكتاب الرحمة** (القاهرة: مكتبة الكتب، 1905-1906)، ص 161، وشهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد القسطلاني، **إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري**، 12 ج (بغداد: مكتبة المثنى، 1971)، ج 8، ص 391.

(29) Westermarck, vol. 1, p. 424.

وسياقها الذي يغطي على هذه الدقائق الشرعية ويبطلها. ويحضرني هنا مثالان يبرهنان بوضوح وسداد عن إعلاء قيمة قرابة الدم والنسب على أي خيارات شرعية متاحة أمام القرويين لمحاسبة الجناة من أي شاكلة؛ إذ قاطع أهل قرية نجارها بعد أن اشتكى للقاضي صاحب متجر أغلى عليه في ما باعه من سكر كان في التموين يوزعه التجار بإشراف الحكومة. وضيّق القرويون على النجار كثيرًا حتى اضطروه إلى مغادرة القرية. ودفعت هذه السابقة ود التوم لتشجيع فكرة إنشاء تعاونية للقرية تقوم على توزيع السكر على الناس إذا ما شحّت إمداداته وحددت السلطات كميات بعينها لكل شخص. ورأى ود التوم ذلك بديلًا من السوق السوداء التي يُتهم بها أصحاب الحوانيت. وحيثما أحجم أهل القرية عن مقاضاة بعضهم بعضًا بوازع القرابة أو الصداقة، حق لهم - في قول ود التوم - تشارك قليلهم، وإيكال توزيعه إلى عاقلين من بينهم.

ومن الواضح أن المعايير ذاتها تنطبق على حالات الاتهام بالسَحِر ما دام توجب على المشتكي الاستمرار في التعامل مع السحَّارين بعد اتهامهم. وغالبية السحَّارين من ذوي الأرض والمال والجاه، وبعضهم أنجح متمولي تلك القرى. فود التوم مثلًا خبير في الحجامة ومعالجة الحروق والطهارة، وهو إلى جانب ذلك مسؤول في مشروع مدرسة البنات الثانوية العليا، وفي الجمعية التعاونية، وفي مجلس آباء المدرسة الابتدائية، ثم إنه عضو في غالبية المجالس الإدارية في القرية. فالاتهام بالسَحِر وظيفة لشعور بالندادة الاجتماعية بين السحَّار ومن اتهمه[30]. على أن أهل القرى قد يحتالون بفرض عقوبات أخرى على السحَّار غير معلنة. فهم قد يحيدون عن الطريق إلى أخرى، إن صادفهم فيه سحَّار. وهو أمر شائع بينهم. وربما بررت قساوة هذه العقوبة تفضيل كثير من المشتغلين بالسَحِر تركه إذا تقدموا في السن.

يشي السياق الضاحك الذي يأتي ضمنه الاتهام بالسَحِر بضرورة الحفاظ على تروس آلة التفاعل الاجتماعي في حالة حراك دائم، خصوصًا إذا عوّقها

---

(30) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 41.

الاتهام عن الدوران موقتًا. وهو سياق يفيد في تمكين المرء من التعبير عن اعتقاده بمسؤولية السحّار عن ضرر لحقه، من دون أن يرتب عليه ذلك عبء الشكوى الشرعية وإجراءاتها، أي هو اقتصاص مضمر من دون تبعات قانونية.

يمكن كذلك إرجاع التذبذب في الاتهام بالسَحِر إلى طريقة المتهمين، ومجتمعهم، في موازنة خصوصية الاتهام مقابل عمومية الأسباب. وذكرنا سابقًا تردد بابكر في القطع اليقيني بدور السَحِر في إفشال مشروعه. فلو كان في وسعه تتبع مصيبته إلى فعل سحر بصورة مباشرة غير مشوبة بغيرها لقطع الشك بضرر السَحِر. ورأينا أيضًا كلًا من عباس ومحمد علي مصطفى يتكئان على كتف «القَدَر» للتخفيف من وطأة نسبة المسؤولية إلى السَحِر والسَّحارين. لكن ذلك لا يمنع أن توجه التهمة إلى السحّار صراحة أحيانًا. ونذكر هنا أن صديق الحبيل اتُهم بسحر مشروع الإنارة في القرية في عام 1983 والتسبب بانفراطه. ونقل إليه ناقل أن الاتهام ضده نوقش في مجلس إدارة المشروع، وتولى كبره رئيس مجلس إدارة المشروع، وهو معروف بالخوف من السَحِر. فكان رد الحبيل أن سَحَر الرئيس لوقته. بيد أنه عاد لاحقًا واجتمع باللجنة واعتذر لها مبديًا حسن نواياه تجاه المشروع.

ثالث عشر: حسن جقليبة وآخرون
عيال على نظرية من الأصاغر

تقوم دراسة الفولكلور والإثنوغرافيا (الوصف الثقافي) على افتراض أن «الأهالي» (أي غمار الناس المدروسين) أقدر على ممارسة وقائعهم الرمزية منهم على تفسيرها. وبناءً عليه، فإن الزاندي، عند إيفانز بريتشارد، أعلم بما يجب فعله في حال تعرضهم لهجوم من ساحر، منهم على محاولة تفسير منشأ الهجوم[31]. وصُدمت الأنثروبولوجية ماري دوغلاس من المفارقة بين ذكاء الزاندي الشكّاك واحتمالهم نقائض عقائدهم ومحدودية أسئلتهم عن كَوْنِهم[32]. وهذه الحال من

(31) Ibid, pp. 31-32.

(32) Mary Douglas, *Witchcraft: Confession and Accusations*, Routledge Library Editions: Anthropology and Ethnography (London: Tavistock, 1970), p. 121.

«الفضول المعلّق» تنتج مما سماه مالكولم كِرك «مَقارن مفهومية» التي يمكن تعريفها كمعتقدات لا «تُجمِع» (في عبارة مصرية نبيهة) تمامًا، وأفكار لم نبلغ بها خواتمها، وأسئلة لم تُسأل بعد. وهي ليست تناقضات لأنها توجد تحديدًا في مناطق لم تكتمل بنياتها، لأن مثل الزاندي لم يروا نفعًا في التفكير المطول بشأنها.

توصيف كِرك أعلاه مما ينطبق على كل مشروع نظري بما في ذلك مشروعات الصفوة. ورمي العامة بالكساد النظري، صورة محسنة من صور تجاحد العلماء يغمطون العامة سعة تكوين نظرية لمعاني واقعهم. وسارع كِرك نفسه إلى القول إن خاطرات الصفوة القانونية نفسها، كي تسوغ، تعطل الفضول العلمي مثلما يفعل العامة. وينجم هذا في حال الصفوة والعامة معًا عن البون القائم بين المعرفة الاجتماعية والمصالح الاجتماعية[33].

قد نفهم من هذه الزاوية حالة البحث الدائمة لدى الرباطاب عن نظرية للسحر تشرح القوى المدمرة التي يطلقها السحّارون. والشيخ الصايم، السحّار ضرب في مشارق الأرض ومغاربها، عدّد شيئًا من النظريات المحلية. فقال إن هناك بعض الناس ذو ملكات عقلية هيّأته للوصف (أي قول السَحِر) ولا نعرف سببًا لذلك. ويضيف أن هناك من يعزو القدرة على قول السَحِر إلى بصيرة ذات بداهة، ويقول بعض آخر إن هذه الموهبة هي طُرف وظُرف وتفنن، بينما ينسبها فريق رابع إلى الحسد.

تجسدت لدي من خلال المقابلات التي أجريتها نظريتان للسَحِر تتدرجان في تطورهما بين الرباطاب. **أولاهما** يقول بها حسن جقليبة، فصّلناها بإسهاب في الفصل الثاني، يربط فيها بين السَحِر وأكل لحوم البشر. ويرى جقليبة أن الرباطاب يُعدون بالسَحِر لأكلهم لحم التماسيح التي تحولت من بشريتها للفتك بالنساء إذا وردن النهر، وسلب ذهبهن وبيعه لدفع ضرائب أثقلتهم. ومن أكل من الناس لحم تمساح متحول عن بشر أصبح ساحرًا قادرًا على الإيذاء حين يرسل نظره، فيصيب من الأشياء والناس ما صادف ولو حسنت نيته. ورأينا كيف اجتهد جقليبة

---

(33) Malcolm Crick, *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology* (New York: John Wiley & Sons, 1976), pp. 121-122.

في مضاهاة هذه النظرية التي نقلها عن رجل التقاه في قطار، بملاحظاته عن السَحِر والسحَّارين بين قومه. ورأينا كيف أفلح في إثبات حجتها.

إن كان جقليبة قد توصل إلى برهنة نظريته هذه بالاستنتاج، فإن السحَّار مصطفى أيوب طور نظرية ثانية بالاستقراء. وكنت قد سألت الأخير عن سبب شيوع السَحِر في أسرته فقال لي إنه لاحظ في كل من يقول السَحِر بينهم «شيئًا ما» ينفر من حاجبيه. فسأله بعض الحاضرين عما إذا وجد هذا الشيء في كل من أحمد أيوب وصديق أيوب من أهله، فرد مصطفى أيوب بالإيجاب. ووافقه السائل بصحة كلامه؛ إذ إن كليهما يقول السَحِر. وزاد مصطفى أيوب أنه لاحظ هذا الـ «شيء ما» في أبنائه. فعرف أنهم سيكبرون ليصبحوا سحَّارين أشداء. وأضاف أنه اعتاد تفقد أبناء إخوته كلما زارهم بحثًا عن تلك العلامة ولاحظها قبل أيام قليلة عند بعضهم.

ليس لدي ما أضيفه تعليقًا على السياق الذي تقبلت ضمنه نظريتي جقليبة وأيوب. لكن حقيقة أنهما مما دارت به الألسن أساسًا تُوجب علينا مراجعة كيفية استكشافنا وعثورنا على نظريات الأهالي حول ممارساتهم (أو خلوهم منها) وتقويمنا إياها. والاعتراف بقدرة الأهالي على التنظير أمر محوري في سياق بحثنا. والقول بغير هذا إنما يعكس المشكلات المنهجية التي تكتنف دراسات الفولكلور والإثنوغرافيا أكثر مما يكشف نقصًا في قدرات الأهالي على الإدراك والتمييز والملاحظة كما حذر من ذلك بن أموس[34].

رابع عشر: أشخاص وأفعال

يقع السَحِر في فئة من الحوادث الكلامية من مزاح الرباطاب الماسخ مما يعرف بـ «الرد السريع». وتستخدم اللغة في مثل هذا المزاح بواسطة متفنن بها للضبط الاجتماعي. وبشكل عام يمكن تعريف هذا الاستخدام بأنه يقع في مواقف يستعين فيها البليغ بسرعة بدهته ليزلزل بها منطق غريمه، ويفرض سيادته على

(34) Dan Ben-Amos, «Analytical Categories and Ethnic Genres,» in: Dan Ben-Amos (ed.), *Folklore Genres*, Publications of the American Folklore Society, 26 (Austin: University of Texas Press, 1976), p. 225.

الموقف. ومن هنا، نفهم وصف عرديب الحاج، المزارع المتعلم والمتكلم، ديار الرباطاب بأنها أرض قفر شديد لأن أهلها ماكرون وبليغون وسريعو الرد.

تشمل فئة الرد السريع، إضافة إلى السَحِر، حوادث كلامية أخرى، منها «المساخة» (وهي الكلام الماسخ، أي بغير ملح يلطف مذاقه) و«المخَاتاة» (المخاطاة، من خَاطَأ، أي تحرش بالآخر يطلب الخصومة واللجاج، جر الشكل). والتشبيه أصل فيهما كما في السَحِر الذي يقول عنه الرباطاب إن مداره «متل متل». وتستخدم كلتا المخاتاة والمساخة كأدوات ضبط اجتماعي لتأديب من تقحم الكلام بغير أن يعد للأمر عدته. بينما يتجه السَحِر إلى رسم خريطة من التشبيهات للبيئة المحيطة بالرباطاب. ووجدت أن السَحِر والمساخة يتطابقان في أحيان كثيرة. بل وجدت نصف ما جمعته ميدانيًا من السَحِر هو مما يدخل في باب الذم عمومًا من وجوه التقريع والتأنيب والتسدي وما إلى ذلك[35]. ويستخدم السحَّار الرد السريع أيضًا لإفحام من حوله وضبطهم باللغة. وتصبح المتاسَحْرَة التي سميتها السَحْرَة الانتقامية، أفضل مجال يمارَس فيه هذا النوع من الضبط اللغوي كوظيفة من وظائف السَحِر.

على الرغم من تمييز الرباطاب بين الأنواع الثلاثة من الحوادث الكلامية، أي السَحِر والمساخة والمخاتاة، لكنهم في أحايين كثيرة يخلطون بين السَحِر

---

(35) أؤشر على السَحْرة كثناء أو ذم أو حدس من واقع سياقها، ونصّها، وملمسها في ثقافة الرباطاب. وربما تعسفت في تقويم حالات هنا وهناك مما لا مهرب منه. لكن الغاية أن يقف القارئ على مجمل الصورة مما محاولته اجتهادًا في التصنيف لبيان منزلة السَحِر المثيرة في تلك الثقافة. فكل سَحْرَات التنصل صنفتها كذم. ووصفت كثناء كل سَحْرَة حوت عبارة حفية بالتشبيه ودلالاته. من ذلك السَحْرَة التي شبه فيها أحدهم نجاح شتل بعض نخله إلى تلاميذ مدرسة بذاتها يُقبل جميع طلابها في المدرسة الوسطى في منافسة شديدة. ووصفت بالذم السَحْرَة التي شبه فيها السَّحار نجاح طالب واحد من مدرسة ما بتلك المنافسة في «نمر» اليانصيب المعروفة. ووصفت سَحْرَتين عن نساء بالذم على الرغم من أنهما قد يبدوان للقارئ ربما كحدس. ووصفت السَحْرَات كحدس حين لم ألمس عاطفة مغرضة ظاهرة في توليدها ومنها السَحْرَات التي تنشد الحكمة وتذيعها. وبعض السَحِر يميل إلى الألغاز، لذا كانت عندي في صنف الحدس أيضًا.

و«التسدي» في حديث السودانيين أن ترد الصاع صاعين، وهي من تسدّى الرجل، أي علا خصمه وقهره.

والمساخة، أو يساوونهما في المقدار والنفاذ. لكن تبقى المخاتاة بمعزل عن هذا الخلط، ربما لكونها جنس كلام خاص بالنساء في الغالب. فبعد أن روى الشيخ الصايم سَحْرَة من سلمان أبي حجل - كبير الحجولة زعماء الرباطاب - قارب بين السَحِر والرد السريع. بقوله: «الحجولة مشهورون بسحرهم وذكائهم والرد السريع». وكثير من حكايات المساخة مما تنسب إلى أفراد من الحجولة. وتروى عنهم نصوص، منها مما يسوسون به أهلهم أحيانًا. وشهدت مناقشة بين جماعة من الرباطاب تطرقت إلى الفروق بين المساخة والسَحِر، فنسب بعضهم محمد الخير عمر، سحَّار من أمكي، إلى فئة المساخ لا السحَّارين. وهذا نظر محوط بضروب القول الرباطابي ودقائق تصنيفه لم نتعارف بعد إلى نسبته إلى العاديين من البشر.

ظهر جليًا الخلط بين السَحِر والمساخة في جلسة تسجيل عقدت في قرية العبيداب. تنازع فيها تجاني كرز، من جهة، وأحمد أيوب وحسين باجوري، من جهة ثانية، بشأن خوف شخص يدعى النجومي من السَحِر.

تجاني كرز: النجومي سحَّار فلا يستقيم عقلًا أن يخاف مما يمارسه.

أحمد أيوب وحسين باجوري: لا، النجومي لا يسحر.

تجاني: هو سحَّار. ولا أتذكر سَحْرَة له بالضبط، لكنها عن نخلات كان يشتلهن.

حسين: هذه مساخة (وأيده نفر من الحضور بترديد كلمته).

أحمد: صَاح هي مساخة. فكان يفلح جانبًا وعرًا من حقله ليشتل بعض النخيل، فنعى عليه أحد أصدقائه إضاعته الوقت والجهد في ما لا يفيد لكثرة الأحجار في الأرض. فأشار له النجومي إلى نخلات وارفات غير بعيد من مكانه وقال: «نان ديل قايمات فوق رأسك»؟ وأضاف أحمد أيوب أنه مر بعد زمن مع صديق النجومي صاحب حكاية النخلات اخضرَّ أعلاها وناء بالثمر، وسألته إن كن هن النخلات التي نبتت فوق رأسه. فضحكنا ملء الفم. لكن هذه مساخة. والنجومي فنان في المساخة (وحكى مساخة أخرى له).

يتضح مما سبق أن الرباطاب يدركون الصلة بين السحِر والمساخة ويديرون نقاشًا مفيدًا حول الفرق بينهما.

اللغة عند الرباطاب في أجناس المساخة والسَحِر والمخاتاة تستعمل للضبط الاجتماعي لمن فارق استقامة السلوك أو العبارة. ويتضح لنا مفهوم الرباطاب لسطوة اللغة من حكاية بكري الخير، الصبي ابن الخمسة عشر عامًا، مع ضيف أبيه؛ إذ عاد الصديق والد بكري الذي أوهنه المرض، وقيامًا بواجب الضيافة أمر بكري ابنه بتقديم سيجارة للضيف، ففعل. لكن الصبي أردفها بسؤال الضيف إن كان معه علبة ثقاب، أم يذهب فيجلبها له. فرد عليه الضيف مغاضبًا ومتسائلًا إن كان يظنه يحمل معه علبة ثقاب أينما حل. وزاد إن كان ممن يبدو عليهم سيماء من يعوس الكسرة [يخمر العجين]. ونقمة الضيف من بكري الخير مصدرها أن النساء من يقمن بعوس الكسرة فحسب. وبالتالي يحتجن إلى علبة ثقاب في قريب متناولهن على وجه الدوام. وسألت بكري الخير كيف وقع عليه رد الضيف، فقال إنه شعر بالخجل ولام نفسه على عدم إحضار الثقاب للضيف من دون سؤاله.

لكن المهم في هذا السياق هو كيفية استخدام والد بكري واقعة المساخة لتوكيد وجهة نظره. فبكري هو أكبر إخوته، واضطر إلى ترك الدراسة ليتولى تجارة أبيه الذي أصيب بشلل نصفي أقعده. وكنت قد زرته في بيته مرتين، لمست في خلالهما جدلًا مستمرًا بين الابن وأبيه بشأن قلق بكري من فرص عودته للدراسة، ومطلبه من والده إطلاق يده أكثر في إدارة التجارة. ولما اشتكى بكري من مساخة الزبون لأبيه رد عليه بأنها ربما علمته شيئًا من حكم الحياة يقيه مساخة الناس التي هي بمنزلة «السلخ» مقارنة بكلام الأب.

غير أن الرباطاب يرون في اللغة وأفعالها الكلامية، بما في ذلك السَحِر، شكلًا يصلح للعدوان أكثر مما يصلح للضبط الاجتماعي. وهو أمر يظهر جليًا في مضمار لغتهم. وكنت قد عرضت في ما سبق إلى المجازات القذائفية والقتَّالة التي تصف قول السَحِر. ويلحق بها مجازات قذائفية شبيهة توصف بها أجناس أخرى من الفن القولي. فعلى سبيل المثال، جرى مدح رجل في غناء السومار بأن رده الصارم على الناس له دوي مثل طلقات الرصاص. فيما شبه شاعرٌ آخر، تنافسَ

شعراء في ارتجال الشعر بجنود يتمرنون على إصابة الهدف. وتعني عبارة «يتدانى الحديث» كثيرة الورود في السومار، قرب انفجار المواجهة والعراك بين طرفين بدأ يغلظ حديث واحدهما للآخر. وتشير عبارة «قَصْر الحديث» إلى الفعل الناجز الذي يقطع قول كل خطيب. وتستخدم أيضًا مصطلحات: «ينطح»، «يلاكد»، «يطاعن»، «يخاتي»، «ينجِّض»، لوصف أفعال كلامية مختلفة. ويُقال كذلك إن للسَحِر أثرًا يشبه التآكّل الذي يحدثه حمض الكبريت.

على العموم، ما زال المصطلح التقليدي الذي يطابق بين السَحِر ولدغة العقرب ذائعًا. فيحكى عن عمدة اشتكى من شاعرة أغضبها، فنددت بأصله من غير الرباطاب، فقيل له أن لا يلومن إلا نفسه؛ إذ «أدخل يده في جحر العقرب». والصورة ذاتها أعيد إنتاجها في التعليق على أحدهم تناوشته السَحْرَات المتلاحقة، فقيل له إنه مثل من عثر على عقرب في سرواله، تلدغه حيثما استدار.

لا ينفصل مفهوم استخدام اللغة في العدوان عن مصطلحات تفيد الحماية والمناعة. وكنا قد رأينا في ما مضى كيف يُوصف السحَّار، أو بعض من هم في معيته، بأنه «محجّب»، أو «محجّر» (أي متكلس، أو متيبس)، أو «مطعّم» في محملها الطبي. وبوسعنا فهم تضمين الرباطاب مصطلحات تفيد التمائم والتعاويذ ضمن استخدامهم اللغة أداةً للعداون، من واقع أن التمائم والتعاويذ مما يوصف للوقاية من شر لدغات العقارب والثعابين.

خامس عشر: تعريف السحَّار

بتسميتنا صانع مجاز العين الحارة «سحَّارًا»، كما تقدم، نكون قد أدرجناه بصورة آلية في نسق أفعال وفاعلين تُعَرِّف بهويته وشوكته. فالتعليم الذي يتأهل به السحَّار للوصف وحلول مكانة ما، من جهة الإحسان، في الهرمية القائمة للممارسة تجعله جزءًا من جماعة بذاتها من الأشخاص المتمتعين بقوى بلاغية قاتلة.

سبقنا للقول إن الناس تدرك أن السَحِر هو العين الحارة أو الحاسدة. وأن السحَّارين، من جانبهم، يطعنون في صدقية هذا المدرَك. علاوة على أن الرباطاب

يطلقون صفة السحَّار على من يصيب بالعين الحارة لحظًا بالعين. فالاعتقاد أن سحَّاري المجاز يصيبون أيضًا بالعين الحارة رائج بين من يستهجنون فعلهم اللفظي.

سبقت الإشارة كذلك إلى مفهوم آخر للسَحِر يشير إلى أن السحَّارين بمكنتهم «التقولب» (تحويل أنفسهم) إلى تماسيح وغيلان تهاجم الناس وتأكلهم. وللرابط الذي بين السَحِر لفظًا، الذي يبرع فيه الرباطاب، والنم نم، يفضّل رباطاب المدن، كراهة في سوء السمعة بالنمنمية، أن يطلقوا على السَحِر الذي هو خصيصة ثقافية عند جماعتهم، البلاغة.

مع أن كثيرًا من الرباطاب، خصوصًا صغارهم وصبيتهم، يحاولون السَحِر لكن ليس كل من يحاوله بسحَّار في عرف الرباطاب. فالرباطاب متى رغبوا في وصف شيء طلبوا ذلك من جماعة أو أشخاص بعينهم. إضافة إلى أن من يخشون السَحِر على أنفسهم يفاتحون هذه الجماعة المخصوصة، لا غيرها، أن لا تسْحَرَهم. ونخرج من هذا إلى أن للرباطاب توصيفًا للساحر قائمًا على كفاءة الساحر المخصوص وسجله في الوصف الدقيق المميت.

يرى الرباطاب أحيانًا أن السَحِر، مثله مثل أي مهنة، له ملكات وراثية أو مكتسبة يمتهن بفضلها السحَّار السَحِر. ونستعيد هنا ما سبق إيراده من قول مصطفى أيوب إن من سيصبح سحَّارًا في أسرته يولد بشيء ناتئ من حاجب عينه. ومثل ذلك ما قال به ود التوم، وهو أمي ابن أمي، من إن سحر أولاد أيوب نافذ لعلو كعبهم في التعليم. وقال سحَّار إن ابنه «خريج» لأنه سحر فأجاد فأُجيز. كما أن الرباطاب يحيلون السَحْرَة الخائبة إلى عميد السحَّارين ود التوم ليعمل فيها قلمه الأحمر كما تقدم.

يستوي السحَّارون وغير السحَّارين في الإدارك بهرمية للسحَّارين قائمة على التفاوت البلاغي أو المهني بين السحَّارين. فللسحَّارين عميد معترف به من أخدانه ومن المجتمع. وقد يرتب العميد منافسة للسحَّارين لوصف أشياء اختارها لغرض اختبارهم أيهم أمضى قولًا وذلك منعًا للهواة والمتطفلين بغير رخصة من أن يأتوا بسَحْرَات فاشلة ونسبتها إليه. وهذه الهرمية بين السحَّارين تمثلت أفضل تمثيل في

أول لقاء بين ود التوم، الوافد حديثًا وقتها إلى عتمور، وود أيوب عميد السحَّارين في القرية. وكان ود التوم قد بات ليلته في بيت عزاء لآل أيوب وأقبل على من حوله يوانسهم بقول السَحِر وهو لا يدري أن ود أيوب هو عميد السحَّارين. فلفته صديقه مقداد الرفاعي إلى مجافاته أدب الحديث:

- إنت راكب من وين؟ أسكت ساكت، دا بيت ود أيوب يا غشيم!

أجابه ود التوم:

- يعني بتنصحني ما أدخن في شل (شكرة شل، أي منبع السحر)؟

حينئذ تدخّل ود أيوب؛ إذ سمع طرف الحديث، متسائلًا:

- يا مقداد، صاحبك دا متخرج من وين؟

لو تذكرون أن صديق الحبيل وصف ود التوم - العميد الحالي للسحَّارين - بأنه «التنك (تنك الغاز) البنملا منو» في سياق رده على من نبهه إلى خوضه في السَحِر بحضور ود التوم العميد.

الفصل الخامس

أي نوع من المَقْرَدة؟

أولًا: كلمات وطقوس

شغلت مسألة فاعلية الكلمات في السِحْر بال الإثنوغرافيين منذ جدد ستانلي تامبيا النظر في المادة الإثنوغرافية التي توافرت لمالينوفسكي (1965)[1] عن سِحْر التروبرياند[2]. فخطّأ تامبيا مالينوفسكي لأنه تمسك بنظرتين متدابرتين لفاعلية الكلمات في السِحْر. فقال إن على الرغم من أن مالينوفسكي من أهل الوظيفة البراغماتكس للكلام في السحر (أي دراسة معناه مستصحبًا سياقاته الاجتماعية) إلا أنه يصر مع ذلك على أن فاعلية الكلمات تأتي من رونقها الغامض القوي[3]. وخلافًا لذلك، فمن رأي تامبيا أن لغة السِحْر ما هي إلا استخدام عالي الضغط للغة العادية[4]. وأخذ بنظرة تامبيا هذه من جاءوا بعده إلى حد كبير (مثلاً ميشيل روزالدو 1982)[5]. وورد التعبير الأميز لها في كلمة لـ أنّيت ب. وينر مفاداها أنه كي نحسن فهم فاعلية الكلمات في السِحْر فالذي يلزمنا حقًا هو نظرية لاستخدام اللغة وليس نظرية للسِحْر وحده[6].

---

(1) Bronislaw Malinowski, *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands: Two Volumes Bound As One*, 2 vols. (Bloomington: Indiana University, 1965).

(2) Stanley Jeyaraja Tambiah, «The Magical Power of Words,» *Man*, vol. 3, no. 2 (1968).

(3) Stanley Jeyaraja Tambiah, «A Performative Approach to Ritual,» *Proceedings of the British Academy*, vol. 65 (1979), p. 195.

تجد مالينوفسكي يقول إن الوظيفة الإيحائية الأولى للكلمات هي في علائقها الغامضة مع بعض جوانب الحياة لا إلى معانيها الدراجة. يُنظر: Malinowski, vol. 2, p. 218.

(4) Tambiah, «The Magical,» p. 118.

(5) Michelle Z. Rosaldo, «Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy,» *Language in Society*, vol. 11, no. 2 (1982), pp. 203-237.

(6) Annette B. Weiner, «From Words to Objects to Magic,» *Man*, vol. 18 (1983), p. 692.

غير أن الإثنوغرافيين اللاحقين وجدوا عبارة مالينوفسكي «المجاز المبدع للسِحْر» موحية ودانية للاستخدام. ويعني مالينوفسكي بهذه العبارة الاعتقاد أن تكرار بعض الكلمات في السِحْر ينتج الحقيقة المطلوبة. ويضيف أن جوهر سِحْر اللفظ يتكون من عبارات غير صادقة تناقض سياقات الواقع وتدابرها بصورة مباشرة. لكن الاعتقاد بالسِحْر يلهم الإنسان قناعة مفادها أن تلك العبارات غير الصادقة لا بد من أن تصدق وتتنزل[7]. ويتفق تامبيا وروزالدو مع مالينوفسكي في أن السِحْر يخط، في قول كيث باسو، عالمًا متخيلًا[8]. لكنهما ميالان إلى تقريب الشقة بين العالم المتخيل والواقع بالنظر إلى عنايتهما بالجوانب الأدائية في اللغة. فكلاهما يرى أن عالم السِحْر منمط على الواقع إلى حد كبير. فيزعم تامبيا أن طقوس السِحْر من المأمول المتخيل متمتعة بفهم مبدع للعمليات التكنولوجية والنشاط الاجتماعي التي يتأهب القوم للقيام بها[9]. ونجد أن روزالدو أكثر صراحة في النظر إلى اللعنة السِحْرية باعتبارها قولًا يترسم العالم المجرَّب للناس ويحتذيه. فما يبدو مماثلة عارضة في المجاز، في قولها، يصبح أساسًا لوجهات جديدة تجاه العالم الذي نكدح فيه. وتبعًا لذلك، فاللعنة في السِحْر تنظم نفسها في الوقت ذاته الذي تنظم العالم. وتضيف روزالدو أن السَاحِر، بخلقه هذا النظام المجازي، يُخضع تباين العالم الطبيعي إلى مفهوم لعالم بسيط آمر بوسعه أن يسيطر عليه هو عن طريق السِحْر[10]. وسننتفع في فهمنا مجازات العين الحارة - السَحِر عند الرباطاب - بوقوفنا عند قول روزالدو عن وظيفة مجاز السِحْر في تنظيم نفسه والعالم من حوله، ونوع السيطرة التي يمارسها السَاحِر على عالم اصطنعه بالمجاز وتمكن منه.

اشتجر خلاف حول مصدر فاعلية الكلمات في الطقوس: هل تأتي من نية

---

(7) Malinowski, vol. 2, pp. 238-239.

(8) Keith Basso, *Portraits of «The Whiteman»: Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*, Dell Hymes (Forw.) (London: Cambridge University Press, 1983), p. 41.

(9) Tambiah, «The Magical,» p. 200.

(10) Michelle Z. Rosaldo, «It's all Uphill: The Creative Metaphors of Ilongot Magical Spells,» in: Mary Sanches and Ben Blount (eds.), *Sociocultaral Dimensions of language Use*, Language, Thought, and Culture (New York: Academic Press, 1975), pp. 178 and 181.

قائلها أو من أعراف تكتنف الأداء الطقوسي وتنفث في الكلمات من روحها القوي. وهذه الأعراف سنطلق عليها «الدماثة» لخضوع القول فيها لأشراط اجتماعية. ولهذا الخلاف مشابه في النقاش الدائر بين فلاسفة اللغة والإثنوغرافيين الذين جعلوا التحليل الاجتماعي للغة شاغلهم[11]. فالنية في هذا الجدال مراد بها الشعور من وراء القول أو التعبير الدقيق عنه، بينما يُراد بالعُرف دماثة التعبير عن ذلك الشعور في سياق اجتماعي. ويحز في نفوس إثنوغرافيّي اللغة أن فلاسفتها (وخصوصًا جون سيرلي) ما فتئوا يردون قوة الكلمات إلى نية المتكلم لا إلى النطاقات الاجتماعية التي تتولد المعاني فيها[12]. وكأنهم يضربون صفحًا عن قول أحدهم، جون أوستن[13]، الذي انتهى إلى أن نفاذ الأفعال الكلامية مناطه الأعراف لا نية القائل[14]. وتعترض روزالدو على استخدام سيرلي فعل «الوعد» الكلامي، كالقدوة المفهومية لطرائقنا، لتحقيق أشياء عن طريق الكلمات. فالوعد، مثل أن تلتزم لشخص بخدمة أو جائزة ما، غير الأفعال الكلامية الأخرى، لأنه، خلافًا لغيره من القول، يدفعنا إلى التركيز على النية والتحقق من مدى إخلاص المتكلم باذل الوعد[15].

مع ذلك، روزالدو حريصة أن لا تُدابر بين قول بعضهم إن النية هي مركز فاعلية الكلام، وقول آخرين إن فاعليته مستمدة من الأعراف الاجتماعية التي تكتنفه. خلافًا لذلك فهي إنما تعني بأيهما، النية أو الأعراف، سبق الآخر للفعل. لكنها تنزلق أحيانًا في التطرف في سبيل عرض فكرتها. فهي تقول عن شعب الإيلونغت الذي درست ثقافته، إنهم لا يعيرون الإخلاص في القول والحقيقة الاعتبار الذي

(11) Edward Webb Keane (Jr.), «The Speech of Spells: A Consideration of Trobriand Magic,» (Masters Dissertation, University of Chicago, 1984).

(12) Tambiah, «A Performative,» pp. 123 and 125, and Rosaldo, «Things We Do,» pp. 210-211.

(13) من رأي أوستن أن الذي يشكل الإلكويشنري آكتس (أفعال الكلام) هو أعراف القول بصورة أساسية وليس بالنية أو الحق. يُنظر: J. L. Austin, *How to do Things with Words*, J. O. Urmson and Marina Sbisà (eds.), The William James Lectures, 5 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), p. 129.

(14) Ibid, p. 129.

(15) Rosaldo, «Things We Do,» p. 211.

يعيرهما إياه أهلها الأميركيون. فحياة ذلك الشعب، في قولها، تدفعهم إلى التركيز، بديلًا من الوشائج الاجتماعية والمعاني الدائرة بينهم[16]، أي أنهم أعرافيون، ليس للنية نصيب في نظرتهم إلى قوة الكلمات.

ترافق مع توسع نظرية الحدث الكلامي في علم الإثنوغرافيا تشديد متزايد على رَدِّ فاعلية الكلمات في السِحْر إلى أعراف الطقوس[17]. وتقول روزالدو باغتباط إن الكُتّاب الذين نقحوا النظرية مضوا في طريق إضافة أبعاد اجتماعية وتفاعلية[18]، على الرغم من أن هذا التركيز على الجانب الاجتماعي التدافعي لم تكن له الغلبة في كل حال. فقد اتجه الإثنوغرافيون مؤخرًا إلى نسبة فاعلية الكلمات في السِحْر بالنظر إلى النية. فجاء إهرن بتبويب للأفعال الكلامية القوية والضعيفة بناء على توافر النية أو غيابها في المؤدين من جهة فاعلية الطقس الذي هم فيه[19]. إضافة إلى أن كلًا من وينر ومايكل براون يأخذان في الاعتبار النية، أي المنظور الداخلي للمؤدّين، باعتبارها مصدرًا للفاعلية. فيتفحص وينر الكيفية التي يمكن بها استخدام اللغة المجازية التي ينقل بها المؤدي إرادته من الحدود الضيقة لفضائه الشخصي إلى العالم الأوسع من العلاقات الاجتماعية والأشياء[20]. ويمضي براون أبعد منه في جداله بأنه لن نصيب سوى خلاصات عقيمة متى ركزنا على الإمكانات البلاغية (البراغماتية) للعبارات في الطقوس. ففاعلية الكلمات، في رأيه، تنشأ من حقيقة أنها مؤشرات لعمليات ذهنية بنيوية. فتجد من وراء سِحْر شعب الأغوارونا، الذي درسه براون، نظرية صريحة عن كيف تؤثر النفس في عالم الناس الخارجي والأشياء. فما يشغل الأغوارونا على قدم المساواة، في رأي براون، عوامل مثل الحالة الداخلية أو الباطنية لمؤدي الطقس. فمما جاء به بروان يمكن القول إن النية داخلة في اعتبارنا لقوة الكلمات، بل ربما كان لها قصب السبق في ذلك.

---

(16) Ibid, pp. 210 and 222.

(17) Keane (Jr.), p. 14.

(18) Rosaldo, «Things We Do,» p. 235.

(19) E. M. Ahern, «The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts,» *Man*, vol. 14, no. 1 (1979).

(20) Weiner, pp. 692, 698 and 703.

واضح أن تأكيدات إهرن وبراون وأضرابهما تناقض مواقف تامبيا وروزالدو عن منازل الحوادث الكلامية. فهما يضعانها في الحقل الاجتماعي، بينما نجد إهرن وبروان مستعدين لإعطاء الأسبقية للعامل السايكولوجي كمنشأ لفاعلية السِحْر. لكن هذا التناقض البادي مما يمكن تجاوزه متى اعتبرنا أنواع السِحْر التي في بال أطراف ذلك التناقض. فبراون مثلًا درس أغاني سِحْر الصيد عند الأغوارونا التي يكون التركيز فيها على حفظ الأغنية في ذهن الواحد، لا على صرف الأوامر لمصتنتين مفترضين[21]. فهذا الإجراء من السِحْر الخاص على خلاف بيّن مع ما درسه تامبيا من ضروب السِحْر الاحتفالي الجهير الجاد. فهذه الضروب العرفية للطقوس الاحتفالية، بحكم تنميطها وجريانها على العرف، أبعد ما تكون من السِحْر الخاص التلقائي في تعبيره المشوب بالنية. ويأخذ تامبيا على السِحْر الخاص المنبثق عن نية أنه لن يفيدنا في فهم أفضل للطقوس[22]. فيبدو أن التناقض الذي ألمحنا إليه بين تامبيا من جهة، وبراون من الجهة الثانية، راكز في سياق أداء الطقوس السِحْرية، أكثر مما هو عليه في البحث عن القوة التفسيرية الكامنة لفاعلية كلمات السِحْر في أيٍّ من النية أو الأعراف.

ثانيًا: النية زاملة سيدها

يتيحُ لنا سَحِر الرباطاب زواية مفيدة للنظر إلى دور النية في مضاء الكلمات. فسبق أن رأينا كيف أَخَّر الإثنوغرافيون النية في أبحاثهم وقدموا أعراف القول، الدماثة، عليها في بحثهم عن مصدر قوة الكلمات في السِحْر. ومهم بالطبع أن يُرَجِّح الإثنوغرافيون الأعراف فيستقيم لهم باعتبارهم علماء اجتماع رؤية شوكة الكلمات بوصفها وظيفة للحقائق الاجتماعية موضوع اختصاصهم. لكن النية في السَحِر ليست مصطلحًا في التحليل يقتصر فرزه على أولئك العلماء الذين يحتكرون تحليله دون سائر أهل العلم. فالناس الذين يدور السَحِر بينهم، مثل الرباطاب، طرف أصيل في هذا الجدال. فيشغل أولئك الناس أيضًا السؤال عما لو

---

(21) Michael F. Brown, «The Role of Words in Aguaruna Hunting Magic,» *American Ethnologist*, vol. 11, no. 3 (1984), pp. 552-555.

(22) Tambiah, «A Performative,» pp. 123-124.

كانت النية الشريرة من وراء قوة السِحْر، ويناقشون جوانبه كلها. ويصر بعض هؤلاء على أن الطوية السيئة هي التي تخرج عنها السَحْرَة. ولا يمكن بالطبع للمحللين الاجتماعيين، ممن يقولون إن أعراف القول هي منشأ قوة السِحْر، أن يقبلوا بقول هذه الجماعة من الناس عن أثر النية، من غير أن يعرضوا ثوابتهم النظرية للهدم.

ليس صعبًا بالطبع رؤية أن الرباطاب، باعتبارهم مسلمين، مشغولون بالنوايا والأفعال. فالإسلام يستوجب أن تسبق النية أفعال العبادات مثل الصلاة. ومتى نوى المسلم أشهد بأنه سيؤدي ما انتوى فعله[23]. وبناء عليه فالنية مما يُعَرّف بأنها «فِعل القلب». وبحسب هذا المنظور فالنية مما يقال إنها أكثر دلالة على تقوى الإنسان من أفعاله. فيمكن للمسلم أن يُجَازى خيرًا لإشهار نيته حتى لو لم يعقبها الفعل. لكن العلماء المتشددين يقصرون وظيفة النية على العبادات، ولا يفوتهم أن «عوام الفقهاء» لا يدققون ويترخصون بشمول الأفعال كلها في النية[24].

يعتبر الرباطاب النية أيضًا في تقويم الأفعال في نطاقات غير العبادات. فمن أمثالهم «النية زاملة سيدها». وبعبارة أخرى فصلاح المرء حسنًا وقبيحًا رهين بالنية. توصف النية أيضًا بـ«سوداء» في دلالة الشر و«بيضاء» في دلالة الخير. وبناء على هذا فما يصيب المرء من مصيبة مردّه إلى سوء نية من مروا به. والنية البيضاء لها الجزاء الحسن في الأحوال كلها. وجريًا حول هذا المعنى، فللرباطاب عبارة توصي بأن «تبيّض نيتك وترقد حِداها». ومعناها، أن المفروض في الأحوال كلها أن تكون حسن النية وأن تَلزمها فتتنزل عليك بالخير. لذا كان فهم النية، فعل القلب كما تقدم، مما لا غنى عنه لفهم الفعل عند الرباطاب.

النية غالبة في خطاب الرباطاب عن السَحِر. وسبق لنا القول إن ضحايا السَحِر وآخرين يتهمون السحَّار بـ«الفَكَر» الذي هو سوء الطوية أساسًا[25]. فهم يعرفون

---

(23) H. A. R. Jibb & J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Washington, DC: Pentagon Press, 2008), «Niya».

(24) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح أبي عبد الله البخاري بشرح الكرماني**، 25 ج (القاهرة: المطبعة البهية، 1933)، ص 20-21.

(25) صورة الرباطاب عن أنفسهم أنهم قوم فشى فيهم الحسد. ويدللون لسوأتهم هذه بحكاية «الغابط والحاسد» من النمط 1331 من مصنف آرني - تومسون للحكاية الشعبية. ولخصها دنديز. ففيها =

الفَكَر تحديدًا بأنه الإعجاب بشيء ما و«استكثاره» على صاحبه. ورأينا كيف أن بابكر، فران القرية، وصف نوايا السحَّارين بأنها بيضاء مع أنه ممن يعتقدون أن العين الحارة ضارة وليس من العقل تجاهل فعلها. كذلك رأينا حسن جقليبة يقول بميل الفران نفسه بأن المصيبة قد تقع أحيانًا بعد سَحْرَة لسحَّار على الرغم من حسن نيته. وختامًا رأينا كيف أن صديق الحبيل اضطر إلى التعبير عن حسن نيته تجاه مشروع إضاءة القرية بالكهرباء بعد اتهام الناس له بتعطيل مولده الكهربائي بسَحْرَة منه. ومما تقدم فنحن الآن على معرفة طيبة على جانب السحَّارين في حديث النية والسَحِر. فهم لم يكفوا عن التبرؤ من النية السوداء والقصد السيئ من السَحِر. وهم مواظبون على القول إن «السَحِر» ليس هو «العين». وظلوا يدافعون عن تفننهم بالسَحِر وحقهم في بث مجازاته في الهواء الطلق. وحجتهم في ذلك أن السَحْرَة المكتومة هي التي تحتقن فتفسد وتصبح ضارة بالفعل. فالتصريح بالمجاز، بحسب قولهم، محاولة أريحية منهم للتشارك مع من حولهم في خاطرات فكرهم الفكه. فالصَدْع بالعبارة المجازية بمنزلة إشهار بأن نية السحَّار بيضاء، والشاهد أنه هو الذي جعلها مبذولة لمن حوله. والرباطاب عادة ما يقارنون السَحِر المبذول بالقول والسَحْرَة المكتومة، بمسدسين، أحدهما عادي تطلق رصاصته فتصوت، وآخر كاتم للصوت. فالخير يقع من صريح القول لا من المصموت عنه.

غير خاف أن الخلاف الذي يخوض فيه علماء اجتماع اللغة، عن نسبة السِحْر إلى النية أو الدماثة، في صميم بنية جدل الرباطاب حول فاعلية السَحِر. فضحايا السحر يتهمون السحَّارين بنفث سوء طويتهم في مجاز السَحِر. أما الدماثة، من الجهة الأخرى، فتجدها في ردة فعل الجمهور وفي حجج السحَّارين ببراءتهم من سوء الطوية. فيعلن الجمهور من أول وهلة أن المسحور «قُتل» أو «تَعوق» بعد تصويب السحَّار للمجاز نحوه. ويعتبرون في حكمهم هذا أعراف الأداء من جهة قيام الرجل المخصوص، السحَّار، بالفعل الذي يختص به، السَحِر، في

= رجلان حاسدان رخصوا لواحد منهم أن يرغب في اقتناء شيء ما شريطة أن ينال زميله ضعفه. فرغب في أن يقلعوا له عينًا واحدة. يُنظر: Alan Dundes, «Wet and Dry: The Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview,» in: Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, Garland Folklore Casebooks, 2 (New York: Garland Publishing, 1981), p. 278.

الإطار المتفق عليه لمثله. وفي الحالات التي يزعم المسحور أن مصيبة أصابته من السَحْرَة، سواء في الحال أم بعد مضي الوقت، فهذا مصداق لتوقع الجمهور من مهارة السحَّار في أداء السَحِر. من الجهة الأخرى فالسحَّارون ينسبون مزاعم المسحورين بتلك المصائب إلى اعتقاد خاص بهم بخطر السَحِر. وهم يصرون على أن هذه العقيدة في السَحِر هي التي تجعلهم عرضة لفتكاته. وبعبارة أخرى، فبالإمكان تخطئة قول السَحِر، لو جاز ذلك أصلًا، لأن السحَّار لم يعتبر أحكام القول الدمث حكمًا بالعرف فحسب، ليأمن المعتقدون في شرور السَحِر من التنكيد والأذى.

يعرض السحَّارون أيضًا لجانب آخر من الدماثة وفق أعراف القول في ما تعلق بالسَحِر. فهم يعرفون أن الناس ربما لم يروعهم مجاز السَحِر متى سبقوه بقولهم «ما شاء الله». وهذا بمنزلة تنزل عند أعراف الإسلام الشرعاني صونًا للفضاء الأخلاقي للمسلم. ورأينا ضيق بعض السحَّارين بهذه المساومة التي تقيد حريتهم في قول السَحِر بالسبق بـ «ما شاء الله». فمثل هذه المساومة تنتهك امتيازهم في إرباك العلاقات القائمة في العالم وإعادة صوغها في مجازاتهم.

وصدق روزالدو في القول إن دماثة الأعراف والنية من وراء القول لا تلغي إحداهما الأخرى، فإن حضرت إحداهما غابت الأخرى. ولكن مما وجب التنوية به أن ليس لإحداهما قصب السبق على الأخرى، خلافًا لروزالدو التي اعتقدت أن الدماثة في العرف مقدمة على النية في تفسير قوة الكلمات في السِحْر. والمحك أن نعتبر الجماعة المبحوثة كالرباطاب طرفًا أصيلًا في خطاب السِحْر وتفسيره. فمتى اتفق لنا ذلك فلا يمكن الإعلاء من الدماثة، كواقعة اجتماعية، في تحليلنا إلا بتمييز وجهات نظر بعض أطراف الحدث الكلامي، مثل السَحِر، على أطراف أخرى شريكة في ذلك الحدث الاجتماعي. وفي حالنا هنا سيقع التمييز بين وجهات نظر السحَّارين والجمهور من حولهم بإهمال وجهة نظر المستهدفين بالسَحِر أو ضحاياه. فالسحَّار والمصتنتون يعلون من الدماثة والأعراف في تفسير سداد السَحِر على النية التي لها الأولوية عند المسحور. وبناء عليه لا مهرب للمعرفة المثلى بشوكة السَحِر من اعتبار

كل من الدماثة والنية كما تبرزان في جدال السحَّارين وضحاياهم وجمهورهم، والوقوف عند سعتهما لتفسير تلك الشوكة.

سننظر في هذا الفصل في ضرر السَحِر على المسحور، معولين على ما قدمناه من حجة في الفصل الثالث من التنازع القائم بين السَحِر وخطاب العقلية الشرعانية في معية أجناس أخرى من خطاب الرباطاب، لاستكناه الخطر الذي يمثله مجاز السَحِر على الرباطاب. وسنستخدم مفاهيم الرباطاب المحددة عن اللغة كأداة ضبط اجتماعي، وعن السحَّارين باعتبارهم محترفين مزعومين لمقارفة الشر، لبحث السَحِر بوصفه «أفعال» صادرة عن «أشخاص» في فضاء أخلاقي مُفصَح عنه، وفقًا للغوي كرك. وسيتركز نظرنا هنا على ماهية الفضاء الأخلاقي الذي تنتهكه تلك المجازات.

ثالثًا: مجازات السَحِر

السَحِر في الأساس «استبصار للمشابهة بين موجودين»[26]، وهو ما يدركه الرباطاب حين يشيرون أحيانًا إلى الشيء أو الشخص المنوي سحره بـ « مِتِل مِتِل، أي: مثل مثل» على سبيل الاستهانة به. ولربما تكمن هذه المشابهة في الهيئة الجسمانية للشيء بالآخر، وهذا ما يسميه البلاغيون بالتشبيه. كما وجدت أن 44 في المئة مما جمعت من سَحْرَات الرباطاب تنتمي إلى هذا النوع. ويستدعي هذا التشبيه إعمال الخيال بصورة أكثر تعقيدًا في الحالات التي تقع المشابهة فيها في الانطباع النفسي الذي تخلفه خواص الأشياء على المشاهد[27]. ويُعرَف هذا النوع من التشبيه عند البلاغيين العرب بالتمثيل، ويقع ما نسبته 27 في المئة من مجموعتي من السَحْرَات ضمن هذه النوعية. وعادة ما يُستخدم في كلا النوعين، التشبيه والتمثيل، أداة التشبيه، لكن الاستثناء وارد، فربما يرِدان من دونها. ووجدت أن أداة التشبيه المحلية الغالبة في لهجة الرباطاب « مِتِل/ مثل» استخدمت في 36

(26) Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Approaches to Arabic Literature (Warminster: Aris & Phillips, 1979), p. 114.

(27) Ibid, p. 145.

في المئة من الحالات، بينما استخدمت «زي» التي تنتمي إلى اللهجات الحضرية في 16 في المئة من الحالات. ويشيع أيضًا استخدام الأدوات: «بَلا» وتعني (لا يشبه شيئًا غير كذا)، أو «إلا»، أي (ليس غير)، و«يشبه» و«بِقت» أي (أصبحت) و«بَس» (فقط). وتعني كلها «مثل» وإن ليس بالدرجة ذاتها من الشيوع. وفي حالات أخرى تقترب السَحْرَة من صيغة الاستعارة عند البلاغيين، وهي تشبيه بليغ حُذِف أحد طرفيه، وحيث أن التشبيه لا بد فيه من ذكر الطرفين الأساسين: المشبه والمشبه به، فإن حذف أحد الركنين لا يعد تشبيهًا بل يصبح استعارة. وقصد إجراء المشابهة في حالة الاستعارة يستتر في وعي المتكلم. لكنه يكون ظاهرًا في حالتي التشبيه والتمثيل[28]. ومهما يكن فالاستعارة فرع من فروع التشبيه[29]. ومن ثمَّ، فإن 30 في المئة من عينتي البحثية يمكن تصنيفها كاستعارات. كذلك تحاشيت الجدل القديم القائم بشأن ما إذا كان التشبيه مجازًا[30]، واعتبرت منطوقات السَحِر كلها مجازات. وعمدتي في تبرير هذا التجاوز أن هذه الدراسة تنصب على الصور اللفظية التي تخلقها هذه العبارات المجازية في سعيها للإحاطة السِحْرية بالواقع.

على الرغم من أن السَحِر هو تشبيه في الأساس، لكنه لا يعمل وفقًا لمبدأ التعاطف عند جيمس فريزر (المشابه ينتج شبيهه، والأثر يشبه سببه) الذي يُعتقد بأنه يشكل قاعدة المجاز السِحْري[31]. فالسِحْر، في عبارة الأنثروبولوجي تامبيا، لا يستخدم صيغة الأمر لنقل التأثير من المشبه به إلى المشبه عن طريق المماثلة. فاليد التي تحمل بصلة يمكن تشبيهها بمايكروفون كما ورد آنفًا. لكن مدى الضرر المتوقع من هذه المشابهة لا يحدده إلا مقدار ما يدعيه المسحور. فيجوز له مثلًا أن يقول بحدوث ألم في يده كما فعل الضحية في هذه الحالة بالذات، أو تنحصر شكواه في صداع عابر. ولربما ذهب بعضهم إلى الحد الأقصى قائلين بموت المسحور في أثر هذه المشابهة.

---

(28) Ibid, p. 151.

(29) Ibid, p. 66.

(30) Ibid, pp. 227-228.

(31) Malinowski, vol. 2, p. 232.

سنناقش في باقي الفصل أن خطر السَحِر قائم في كونه، في عبارة لتامبيا، معادلة ثقافية لا حِجاج بعدها[32] تحمل العالم حملًا ليتوسع في معانيه بصورة لامتناهية[33]. ففي وجود خلق الله الناجز وكلماته التامّة تصبح مجازات السَحِر، في قول عبد القاهر الجرجاني، غير ضرورية للمعاش أو المعاد[34]. فنص الخالق الأولي، في قول باسو، يجبّ نص خطابات العامة الثانوية. والسَخْرة، كمجاز، تخرق أحكام نهائية الخلق التي هي اعتقاد الذهنية الشرعانية. والسَخْرة، باعتبارها شكلًا من أشكال الفكاهة أيضًا، توتر التفاعلات الاجتماعية، وتقوضها لأن المزاح مما لا تشجع عليه الذهنية الشرعانية إن لم تحظره بالكلية.

استند اللغوي باسو بحذق إلى عالِميّ الاجتماع، غريغوري بيتسون وإرفنغ غوفمان، في تطويره مفهومه عن النصين الأولي والثانوي في سياق تحليله الفكاهة والدعابة عند هنود الأباشي[35]. فـ «النصوص الأولية» عند باسو هي شرائح من

---

(32) Stanley J. Tambiah, «Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View,» in: Robin Horton and Ruth Finnegan (eds.), *Mode of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-western Societies* (London: Faber and Faber 1973), p. 218.

(33) Ibid, p. 219.

(34) Abu Deeb, p. 260.

(35) يقارب مفهوما «الفضاء» و«الخريطة» في نظرية بيتسون للعب مفهومين لباسو هما «النص الأولي» و«النص الثانوي» على التوالي. يُنظر: Gregory Bateson, *Steps to Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (New York: Random House, 1972), pp. 182 and 185.

يستخدم عالم الاجتماع إرفنغ غوفمان تمييز بيتسون بين الفضاء والخريطة ليأتي بمفهومين له هو نفسه وهما «المدارك الأولية» و«التحولات» لتحليل اللعب والفانتازيا. ويُعَرِّف غوفمان المدارك الأولية بأنها نشاط سبق أن كان له معنى في حد ذاته مثل الشجار. ويكون فيه العض، مثلًا، فعلًا حقيقيًا. وفي اللعب يعض الواحد الآخر ولكن لا أحد يأخذ العضاض فيه بجدية. والسؤال هو: كيف يفرق الواحد بين عض الشجار وعض اللعب، وتقع التفرقة بـ «مفتاح» متى ظهر للمشاهد من اللاعبين فرزنا الشجار من الهظار. فاللعب عند غوفمان شريحة محولة من الشجار بقرينة المفتاح. ويَفهم غوفمان من المفتاح (الذي فرز في حالتنا بين الشجار واللعب) أنه مسمى لطائفة من الأعراف التي بموجبها تتحول مدارك أولية (الفضاء في مصطلح بيتسون) مثل العض، الذي يقع في الشجار واللعب، إلى لعب. فالعض حين يحدث في اللعب يراه الحضور خلاف ما يكون في الشجار، أي يرونه لعبًا (أي خريطة في مفهوم بيتسون). يُنظر: Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Bennett Berger (Forew.) (New York: Harper & Row, 1974), pp. 40-44.

يقدم هوبال خلفية مفيدة لمفاهيم قريبة مما أتينا عليه أعلاه مثل «العالم الممكن» في علم تحليل =

النشاط الجاد الذي عليه قوام حياة الإنسان، والذي يستخدمها المازح كقالب لهزره ما دامت الدعابة ليست نسجًا كليًا من الخيال. وبناء عليه، إن النصوص الأولية، أي شرائح النشاط الجدي العملي، توفر المادة الخام التي تتشكل منها «النصوص الثانوية» لممارسات الدعابة. وبناء عليه، إن أي أداء لا بد من أن يتضمن تأليف نص ثانوي وعرضه، ويراد له أن يؤخذ كنسخة طبق الأصل للنص الأولي الذي صيغ على منواله[36].

عرضنا في الفصل الثالث لعلو كعب التمييز بين الصدق والكذب في تصانيف أجناس خطاب الرباطاب، وكذلك في تحديد الحوادث الكلامية. ويسوغ لنا التعارض بين الصدق والكذب في قول الرباطاب الاستعانة بنص باسو لنسمي العالم الواقعي صنع القدير الخبير بـالنص الأولي ونسمي الفولكلور الموسوس به من إبليس نصًا ثانويًا، ومنه السَحِر بوصفه مجازًا إبداعيًا. فالفولكلور نص ثانوي طفيلي يلوث أناقة واكتمال النص الإلهي الأولي. وقطع الرباطاب جهيزة الجدل في هذا الخصوص، كما مر، حين وبخوا أحد المداح، وهم مؤدون جوالة يتخصصون بإذاعة مآثر النبي، يومًا قائلين: «النبي ناقصو شنو شان تمدحوه»؟ فالنصوص الثانوية عند هؤلاء الرباطاب ليست سوى كلمات لا طائل من ورائها.

رابعًا: النباح من الصباح إلى المساء

ما دام إبليس هو مؤلف النصوص الثانوية كلها، فإن الرباطابي ليحذر حذرًا خاصًا ألا يقع في حبائل تلبيساته؛ إذ طلبت إحدى راوياتي، وهي امرأة مسنة، من امرأة أخرى، بحضوري، أن تعدل من وضع حذاء مقلوب خشية أن يتسلل إبليس من خلال ذلك الوضع الشاذ إلى الونسة ويفسد بين الناس. أضف إلى ذلك تكنية شيخ قرية العبيداب بـ«إبليس». وقال من رشحه شيخًا للقرية إنه فعل ذلك لمهارته

= النص المعاصر. يُنظر: Mihaly Hoppal, «Genre and Context in Narrative Events: Approaches to Verbal Semiotics,» in: Lauri Honko and Vilmos Voigt (eds.), *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*, Bibliotheca Uralica 5 (Budapest: Akademiai Kiado, 1980), pp. 122-123.

(36) Basso, p. 41.

في الإيقاع بين الناس، وهو ما يعد رصيدًا لأي حاكم يسود بالتفريق بين رعيته. إضافة إلى ذلك، فإن من المعتقد أن الشباب غرّار لكونه العمر الذي تبدو فيه نصوص إبليس أكثر إشباعًا للنفس ولا تقاوم. وللشاعر الرباطابي جاد الله، وهو ثمانيني كفيف، كان قد أمضى شبابًا زائطًا هايصًا، كلمة دالة في هذا المقام؛ إذ قال في ذكر تلك الأيام الماجنة:

غَشَانا الشباب وقبَّل خَلانا

ما صُمنا ولا صَلينا خَدَمنا التَابِعانا (أهواء النفس)

إبليس قفَّلها باب الديانة

النفس قالت لي لليل ما كفانا

نجري وراها نحنا معذبانا

ننبح من صباحنا ولي مسانا

إضافة إلى ذلك، يفسر بعض الرباطاب زلات اللسان بأن إبليس يأخذ عبارة من يتعجل في الحديث ويعطيه بدلًا عنها عبارة زائفة. وتحيط نصوص الوسواس الإبليسي بالمسلم الرباطابي من كل جانب. فمدح شخص ما في حضوره مذمة. ومدح النفس خطيئة «فشكّار نفسه إبليس». والغرور أيضًا من عند إبليس. هذا علاوة على تسميتهم لمعان معدن المايكا الذي يكثر بأرض الرباطاب، بـ«تصاوير إبليس»، بحسبان أن ليس كل ما يلمع ذهبًا. ويُعَرَّف الاحتلام عند الرباطاب بـ«بت إبليس» لكونه مجرد توهمات. وحتى البهلول (وهو اسم للراوية ذي الأنس) مما يُعَرَّف في سياق الأضحوكة الإبليسية. وقال عباس الحسن، وهو رباطابي ستيني، إن البهلول هو الذي يغشك بالضحكة لينال مأربه منك كما تقدم. وقال آخر عن البهلول أيضًا إنه «شيطان خلاص». وتجدر الإشارة إلى أن هجرة الرباطاب الموقتة أو الدائمة للمناطق الحضرية، أو وراء مشروعات الكسب، تسمى عندهم «الطشيش» كما رأينا، لكونها تنطوي على استدراجهم بعيدًا عن أوطانهم بوساطة شيطان.

الدرجة التي يحرس بها الرباطابي نفسه في مواجهة النصوص الثانوية التي تحاول اختراق عالمه الأخلاقي، مما تشهد عليه تلك الصيغ التعوذية الدينية والدنيوية الكثيرة التي يتلفظ بها كلما عثر بهذه النصوص المهددة[37]. كذلك عرض موشي بيامنتا في كتابيه الصادرين في عامي 1979 و1983 بيانًا جامعًا وافيًا لصيغ التعوذ الإسلامية التي تشكل نظامًا لـ «الواقع» و«الخطر»[38]. وستجد أن دفع أذى العين يأخذ حصة الأسد من هذه الصيغ. فالاستعاذة (التلفظ بأعوذ بالله) تُندَب على وجه الخصوص في طلب عون الله بإزاء الإغراء والغواية والفتنة[39]. وحينما استعاذ أحد الرباطاب من سَحْرَة توقعها من إحدى السحَّارات صرخت فيه: «بتتعوذ مالك، شيطان أنا ولا شنو»؟

من اللافت أن لرباطاب عتمور صيغًا «علمانية»، لو شئت، خصوصًا لوسم واستبعاد النصوص الثانوية الناتجة من الأكاذيب أو الترهات[40]. وتُستعمل صيغتان للتأشير على أن شخصًا ما يكذب في حديثه. فيقال له «الدقر» (الثعبان) لقطع دابر كذبه، أو ربما أفحموه بالقول: «زولك لقى عدلو في القعدة»! أي إنه سلب لب من حوله. وقيل إن الونّاس الشهير أحمد عبد القادر، والناس جلوس على الأرض يسمعونه، استاء يومًا حين استخدُمت العبارة السابقة لقطع قصة كان يحكيها. فتوقف عن القصّ وغادر المجلس قائلًا: «هو قعاد الواطة (افتراش الأرض) شيتن بقولولو لقى عدلو في القعدة»!

تستعمل صيغتان أخريان لإفحام النصوص ذات العوج البيّن. فربما يقول قائل: «بابكر، بابكر»! على نسق ما يحكى عن رجل سأل قريبًا له، يدعى بابكر، أن

---

(37) ليس من قصد الصيغ الدنيوية هنا تحديدًا كف الأذى عن الشخص بقرينة دينية. وقصاراها أن تقال لتؤشر للنص المعني كمحض كذب وتعلق على أدائه وملابساته.

(38) Moshe Piamenta: *Islam in Everyday Arabic Speech* (Leiden: Brill, 1979), p. 2, and *The Muslim Conception of God and Human Welfare as Reflected in Everyday Arabic Speech* (Leiden: Brill, 1983).

(39) Piamenta, *Islam in Everyday*, p. 94.

(40) يمكن اعتبار النص البَلِه كوَسوَسة شيطان. فيقال في الرباطاب عن العبيط إنه «مبدول» بالنظر إلى الاعتقاد أن الجن يغري الطفل الذي لا تحرسه أسرته جيدًا فيكثر من البكاء. فتأتي الجن فتأخذه وتترك واحدًا من نسلها مكانه.

يسكت لئلا يهرف بما لا يعرف، والقريب المعني ذو عته وتعتعه. أو ربما يستخدم القرويون صيغة أخرى لرد الواحد عن قول نص معتوه أو مخبول: «عكولا (أرنب) ياه». وهي صيحة شائعة بين الصيادين إذا طاردوا أرنبًا. وأصل القصة أن جماعة كانت تواري ميتًا حينما تقافز أرنب بينهم، فصاح أخو الميت، من دون الناس أجمعين» «عكولا ياه». وفي قول الصيغة لفت الانتباه إلى هبل المغرم بالصيد ينشغل به، متى عرض له، عن جدية الأمر بين يديه.

مثال آخر على استعمال هذه الصيغة جاء في واقعة حضرتها. كان معلم يحكي عن عادة أهله الجعليين في عدم دفن الموتى ليلًا، وانتظار بلج الصبح قبل مواراتهم الثرى. فتساءل أحد الحاضرين: «ليه ما بدفنوا بالليل، بيخافوا البعاشيم»؟ وهي الذئاب الضارية. وحينها تبادل الحاضرون عبارة «عكولا ياه» تمييزًا للنص الأولي (الواقع) من هذا النص الثانوي الأهبل.

من هذا نرى اصطراع الأصل الذي يمثله الوحي الإلهي مع التقليد المتمثل في تلبيسات إبليس وترهات المخابيل.

خامسًا: إراقة ماء الوجه

كاد اللغويان براون وليفنسون أن يشخصا «العين» بأنها انتهاك لآداب التهذيب، أو الدماثة التي هي السبيل لتوقير «وجه» الآخر وصونه في خلال المعاملة الاجتماعية. فهما يعرِّفان الوجه بكونه صورة الإنسان عن نفسه التي يريد للآخرين أن يروها، والتي يرغب كل فرد في المجتمع أن يزعمها لنفسه.

فالشكوى وتعبيرات الحسد والإعجاب في قولهما أفعال تهدد وجه الآخر «السالب». ويعرّفان «الوجه السالب» بأنه الحق الأساس في أن تكون للشخص المعين حدوده ومصوناته الشخصية والحق في عدم الإرباك، أي حرية الحركة وحرية ألا يخضع لما يستثيره ويزعجه. ومن ناحية أخرى فإن تعبيرات الاستهجان والنقد والازدراء والهزء تمثل في اعتبارهما تهديدًا «للوجه الإيجابي» الذي يدعيه المتعاملون اجتماعيًا. ويعرّف براون وليفنسون هذا الوجه بأنه صورة الذات كما يروجها الشخص بشكل مستقيم، أو شخصيتها التي تتضمن بشكل أكيد الرغبة في

أن تلقى هذه الصورة الذاتية الاستحسان والقبول[41]. وبتشخيصنا تعبيرات الثناء والهزء (وهي ترد بنسبة 6 في المئة و44 في المئة على التوالي في العينة الميدانية للسَحْرَات التي قمت بجمعها) كأفعال تهديد «للوجه»، فيمكننا استخدام الأنموذج النظري لبراون وليفنسون لتفسير السَحِر الذي هو جزء في مفهوم (العين)، باعتباره نوعًا من الاعتداء على الوجه. ومن ناحية عامة يمكن القول إن السَحِر الذي هو حسد في نظر ضحيته المستهدف وهزر في اعتبار السحَّار، يمثل اعتداءً على كلا الوجهين السالب والموجب لمن يتعرض لأحد مجازاته.

من الممكن اعتبار الصيغ والطقوس التي يحتمي بها الرباطابي من كيد السحَّار إجراءات تصحيحية لرد الأذى. أو بعبارة أخرى إجراءات تعطي المخاطَب المستهدَف بالمجاز وجهه، أي تلك التي تحاول أن تتلافى الضرر المحتمل من أن يلحق بالوجه مما يكون أحدق به من تهديد. وأن يجري هذا التلافي بقدر من التعديلات والإضافات التي تشير بصورة واضحة إلى تطمين من أشفق بأن التهديد ليس مقصودًا أو مرغوبًا فيه، وأن الذي تخوف منه وخشي تهديده يوقر وجهه ويريد له الصون[42].

لاحظت في أثناء الدراسة الميدانية كيف أن صيغة التعوذ الأساسية «ما شاء الله» التي ينطق بها الواحد قبل إبداء الإعجاب بشيء ما، تؤدي إلى انفراج أسارير المتلقي، وتضيء وجهه بابتسامة. ووجدت حتى السحَّار نفسه يشترط، قبل أن يقبل من أحدهم ثناءً ما، أن يبادره من يخاطبه بها. فقال سحَّار لمقرظ نخلته: «قول ما شاء الله»! ومع ذلك فإن السحَّارين، كما رأينا، يحتجون بأن سحرهم ليس عينًا، أي ليس فعلًا مهددًا الوجه. وبناء عليه فإنهم لا يرون سببًا منطقيًا أن يؤدوا فعلًا تصحيحيًا بقول «ما شاء الله» قبل التعليق بصورة مجازية على أناس أو أشياء، في حين أنهم لم يقصدوا إلى تهديد أو أذى.

(41) Penelope Brown and Stephen Levinson, «Universals in Language,» in: Easter N. Goody (ed.), *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*, Cambridge Papers in Social Anthropology, 8 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978), p. 66.

(42) Brown and Levinson, p. 74-75.

أما مدى اقتراب براون وليفنسون من تشخيص العين الحارة باعتبارها فعلًا يهدد الوجه في المعنى الذي ذهبا إليه، فتؤيده العبارة التالية لهما: «يمكن لعبارات الثناء أن تكون انفعالًا مؤثرًا جدًا في تهديد الوجه في المجتمعات التي يكون للحسد فيها وجود قوي، وحيث توجد العَرَافة كشكل من أشكال الردع»[43].

بغض النظر عن العلاقة السببية المقترحة بين الثناء والحسد والسَحِر في هذا النص، فهو ينظر إلى مفهوم العين نظرة جديدة جديرة بالاعتبار. فعلى الرغم من أن العين غير مشار إليها صراحة هنا إلا أن عناصرها (الحسد والعرافة) ترد في سياق أنموذج نظري لغوي. وبناءً عليه يمكن اعتبار عبارة براون وليفنسون هذه تربط مفهوم العين بالأنموذج اللساني الذي ظل يثور فهمنا لمظاهر العرافة والسِحْر الأخرى كما رأينا.

مع ذلك، تحتاج مصطلحات براون وليفنسون إلى التوسيع كي نستطيع أن نفهم لماذا يعتبر السَحِر بالتحديد فعلًا مهددًا للوجه عند الرباطاب. ووجدنا أن مفهوم الدماثة في القول والخطاب عند باڤِل ميدفيديف، وباختين ذو ميزات تفسيرية أوسع لغرض هذه الدراسة. فالدماثة في الخطاب، بحسب وجهة نظرهما، هي التي توفر شكلًا للعبارات اليومية العادية، وتحدد بذلك جنسها الأدبي وطرائق أدائها. ويواصل ميدفيديف وباختين قائلين: «ودماثة الخطاب هنا يجب فهمها بمعنى واسع حيث تكون آداب التهذيب أحد مظاهرها فحسب. فيمكن أن تكون للدماثة اتجاهات متعددة تتحرك بين قطبي المدح واللعن. وتتحدد الدماثة في القول بمجمل العلاقات الاجتماعية للمتحدثين وآفاقهم الأيديولوجية، وأخيرًا المقام المحدد الذي جرت فيه المحادثات. فالدماثة مهما كان شكلها في الظرف المعين هي التي تحدد كل ما يُنْطَق به. فليست من كلمة تخلو من دماثة»[44].

السؤال عن أي أعراف تلك التي يشكل السَحِر خرقًا لها يتطلب إذًا الكشف

---

(43) Ibid, p. 252.

(44) Pavel Nikolaevich Medvedev and M. M. Bakhtin, *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*, Albert J. Wehrle (trans.) (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978), p. 59.

عن الآفاق الأيديولوجية والعلاقات الاجتماعية القائمة بين المتحدثين التي يجري السَحِر في إطارها؛ إذ شرعنا في البرهنة على أن السَحْرَة، كمجاز، تخرق التعاليم «الحنبلية» التي يتضمنها خطاب الذهنية الشرعانية. وهي، بوصفها جنسًا من الدعابة، تؤدي إلى توتر المعاملات الاجتماعية التي يكون المزاح فيها غير مقبول، إن لم يكن محرّمًا، وفقًا لخطاب الذهنية الشرعانية. وربما تؤدي أحيانًا إلى إنهاء المعاملة الاجتماعية على نحو فاجع.

سادسًا: سجن اللسان

الحسد في نظر فقهاء المسلمين يأتي من فضول الكلام، وإلى طريقة نظرنا أو لَحْظِنا الناس والأشياء. ويرى هؤلاء الفقهاء أن العين نوع من الحسد(45). ويعتبر الرباطاب السَحِر، وهو شكل من أشكال القول المسرف «فَكَرًا» (حسد) وبالتالي يرونه داخلًا في العين. والسِحْر (اللفظة الفصيحة الدالة على أعمال السحر والكهانة والعرافة والطيلسان) في الأساس دعوة إلى فوضى تنبهم بها حدود الأشياء والمفهومات(46). فتعريف السِحْر عند فقهاء الدين والعربية يدور حول محوري الحقيقة والخيال. فيقال عن السِحْر بصفة عامة إنه صرف للشيء عن حقيقته أو صورته إلى شيء آخر مخالف للحقيقة. فهو محض خيال بغرض الخداع أو التغرير(47). وسَحِر الرباطاب كتشبيه يقيم بشكل تحكمي علاقات في العالم تحيله معانيَ مرتبكة(48). ولذلك يمكن تصنيف سَحِر الرباطاب بكل

(45) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، 4 ج (القاهرة: الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ج 2، ص 273.

(46) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حقّقه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر، راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، 15 ج (القاهرة: دار المعارف، 1955-1969)، ج 2، ص 408.

(47) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد القسطلاني، **إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري**، 12 ج (بغداد: مكتبة المثنى، 1971)، ج 8، ص 391 وكذلك: H. A. R. Jibb & J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Washington, DC: Pentagon Press, 2008), s.v. «Sihir».

(48) Andras Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton Essays in Literature (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), p. 82.

سهولة بوصفه «سِحْر» في دلالاته الفقهية. إضافة إلى ذلك رأينا كيف يشير الفقهاء بوضوح إلى أن العين هي نوع من ذلك الشكل من السِحْر الذي يسمونه سِحْر أصحاب الخيالات الشاطحة والأوهام المتسلطة والقوى النفسية القوية[49]. وتوصف هذه القوى بأنها قادرة على التأثير في الحياة المادية بما يخطر في بال أصحابها[50]. كذلك فإن الرأي في صاحب العين كسَاحر تؤكده كتب التطبيب الإسلامية الشعبية. فرُقَى المصابين بالعين هي نفسها رقى ضحايا السِحْر[51]. وأكثر من ذلك فإن مما يدعم الربط بين العين والسِحْر أنهما عادة يُضَمَّنان معًا في الفصل نفسه في أغلب كتب الفقه الإسلامية[52].

لذلك صح اعتبار السَحِر خرقًا للدماثة في القول للخطاب. فالسَحِر ليس فضولًا وخطابًا من وسوسة إبليس فحسب، بل تعبيرًا عن الحسد أيضًا: أي إنه تمرد على مشيئة الله وقدره[53]. وهو أيضًا نوع من التجديف الذي يحدق بخطر جم على وجه المستهدف به، في ما يرى براون وليفنسون كما أسلفنا[54]. ولذلك يُذكِّر الفقهاء المسلمين بما كان يقوله السلف من أن «ما شيء أحوج إلى طول السجن من اللسان»[55]. وإذا وضعنا جانبًا التأكيد على التزام دماثة القول والخطاب في العملية الاجتماعية، فإن سجن اللسان المقصود هنا هو عينة أخرى لضرورة التقيد بلجام الشرع.

---

(49) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير**، 8 ج (القاهرة: المكتبة الأميرية، 1872)، ج 1، ص 640.

(50) ابن قيم الجوزية، ج 2، ص 233-234.

(51) إبراهيم بن عبد الرحمن الأزرق، **تسهيل المنافع في الطب والحكمة: المشتمل على شفاء الأجسام وكتاب الرحمة** (القاهرة: مكتبة الكتب، 1905-1906)، ص 161.

(52) الشيخ الإمام العارف بالله علاء الدين علي بن حسام الدين (الشهير بالمتقي الهند)، **مسند إمام المحدثين والقدوة في الزهد والورع لأئمة الدين إمام السنة وعلم الأمة الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي وبهامشه كتاب منتخب كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال**، 6 ج (بيروت: دار صادر، 1969)، ج 6، ص 742.

(53) الرازي، ج 1، ص 672.

(54) Brown and Levinson, p. 72.

(55) ابن قيم الجوزية، ج 2، ص 273.

سابعًا: حدود المزاح

يرى ضحايا السَحِر فيه ضربًا من الهزء بهم أيضًا لإثارته الضحك على من يتعرض لسهامه. وسبقت الإشارة إلى أن السحَّارين لا يملون التأكيد أن سحرهم مجرد دعابة ويجب أن يؤخذ كذلك. لكن ضحاياهم لا يقبلون مطلقًا بدور الأضحوكة في هذه الدعابة. وهم لا يرفضون هذا الدور فحسب، بل يشتكون أيضًا مما لحق بهم من أضرار جسمانية بسببه. وفي كراهيته أن يصبح مَضحَكة في دعابة، يجد الضحية مساندة إسلام الذهنية الشرعية الذي يشدد على أن يبقى المسلم بمنأى عن السخرية. وفي سورة الحجرات (49) تصف الآيات (10-12) السخرية من الناس بأنها مما يدمر علاقات الأخوة بين المسلمين[56]. فلا يحل لمؤمن يعرف الله ويرجو الدار الآخرة أن يسخر من أحد من الناس أو يجعل من بعض الأشخاص موضع هزئه وسخريته وتندره ونكاته. ففي هذا كِبر خفي وغرور مُقّنع واحتقار للآخرين وجهل بموازين الخيرية عند الله[57].

من هذه الناحية، فإن حدود المزاح التي تعرف بأنها درجة الترخيص في تحويل النص الأولي إلى نص ثانوي[58]، جد ضيقة في إسلام الذهنية الشرعية. وفي الحقيقة يمكننا الذهاب حتى إلى القول إن فقهاء المسلمين لا يبيحون المزاح إطلاقًا. فلا وجه لقبول النصوص الثانوية ما دام أن النص الأولي هو نص الله المتقن الكامل الذي تتساوق تفصيلاته بالمعاني والدلالات[59]. والمعلوم أن

---

(56) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّـهَ إِنَّ اللَّـهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات، 10-12].

(57) Yusuf Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam (Al-Halal Wal Haram Fil Islam)*, Mohammed M. Siddiqui (Trans.) (Indianapolis: American Trust Publications, 1999), p. 312.

(58) Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1981), p. 48.

(59) هذا يذكرنا بقول باختين عن سلطان الخطاب السلطوي: «لا يأذن الخطاب السلطوي للتلاعب بالسياق الذي يؤطر له، أو بحدوده، ولا بالتفنن ببدائل إسلوبية له. فيدخل هذا الخطاب في وعينا القولي ككتلة صلدة غير قابلة للقسمة». وأمام المرء خياران: فهو إما قبله بغير شرط أما رفضه بغير =

الهزء يجعل من يقع ضحية له يبدو كالشيء[60] وكلعبة عابرة[61]. إن جعل أيًا من مخلوقات الله ألعوبة، فضلًا عن الإنسان الذي كرمه الله بين العالمين، لتجديف على الله وكفر.

حيث لا تكون النصوص الأولية قابلة للتحويل إلى نصوص ثانوية فإن إطار الدعابة ينهار وينتج من ذلك انفجار مدو في العلاقات الاجتماعية[62]. فضحكُ جمهور المصتنتين يجعل ضحية السَحْرَة يحس أنه أُفرِد عن القطيع الاجتماعي. ورأينا كيف يعبر هذا الجمهور عن استحسانه لتطابق دقة التشبيه بنعته الضحية بـ (المقتول). وهنا يواجه ضحية السَحِر موقفًا ربما يكون مماثلًا لموقف ضحية السِحْر والعرافة كما يصفه ليفي شتراوس:

«يستسلم الضحية للتأثير المزدوج للرعب الكثيف، ولانسحابه الكامل المفاجئ من العديد من الأنظمة المرجعية التي كان يوفرها تضامن الجماعة. كما يستسلم في آخر الأمر لانقلاب الجماعة الحاسم عليه وهي تنعاه (وهو الذي كان يومًا رجلًا خائضًا في الحياة بكامل حقوقه والتزاماته) ميتًا، وتحيله موضوعًا للخوف والطقوس وأنواع المحرمات. إن العافية البدنية لا يمكن أن تصمد حيال انحلال الشخصية الاجتماعية»[63].

إن الضحية الملدوغ بالسَحْرِة المزلزلة، والمفصوم عن عراه الاجتماعية بسببها، لا يجد ملاذًا غير التمترس عند خطاب الذهنية الشرعية من أجل «عملية شد وجه» ليتمكن بوساطتها من العودة سريعًا إلى الجسد الاجتماعي الذي كان قد فُصِل جزافًا عنه. وهو يتوسل إلى هذه العودة بصيغ التعوذ التي تعينه بطريقتين. فهي أولًا تمده بالقوة المعنوية كي يسمو على هذا الموقف الحرج ويقوى على تجاوزه.، فالضحية عندما يتلفظ بالاستعاذة فهو إنما يسأل الله أن يعينه على تجاوز

= شرط. يُنظر: M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, University of Texas Press Slavic Series (New York: University of Texas Press, 1982), p. 343.

(60) Henri Louis Bergson, *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*, Cloudesley Shovell Henry Brereton (Trans.) (London: Macmillan, 1911), p. 58.

(61) Bakhtin, *The Dialogic*, p. 23, and Basso, p. 42.

(62) Basso, p. 43.

(63) Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), pp. 166-167.

إغواء النص الثانوي، أي السَحْرَة[64]. وهو حينما يحوقل[65] إنما ينشر على الملأ أن صفاءه الذهني تعكر من نزق السحَّار وأنه عاجز عن التصرف حيال حرج الموقف. وحين يطلق الضحية صيحة الحرب الإسلامية «الله أكبر» فهو لا محالة يصف السحَّار بالكفر ويعلن الحرب عليه. وعبارات التعوذ هي أيضًا محاولة لاستدراج الجمهور للتعاطف مع الضحية الذي جعلت منه السَحْرَة أضحوكة. فهو يستخدم هذه الصيغ تكتيكيًا لكي يقدم نفسه كمسلم يخوض غمار حرب مقدسة في مواجهة السحَّار الذي هو من قوى الشر والكفر. ويقوم جمهور المصتنتين في بعض الأحيان بترديد صيغ التعوذ ذاتها، في الوقت نفسه الذي لا يفرطون في استمتاعهم بالدعابة. ويمكن أيضا لجمهور المصتنتين أن يشفع تظاهره بالتعاطف مع ضحية السَحْرَة بالطلب إلى السحَّار أن يخاف الله فيه. وتصادف تكتيكات الضحية في بعض الأحيان جمهورًا جدي التعاطف معها إلى الدرجة التي يؤنب فيها السحَّار ويسأله أن يعتذر للضحية عما بدر منه من سحر بقول «ما شاء الله».

معلوم أن الضحك يذهب بالخوف والتقوى[66]. وهو علامة من علامات الإذن بتحويل نص أولي إلى نص ثانوي. وإذا أردنا الدقة فيمكن القول إن الضحك هو بمنزلة المكافأة على المحاولة الفذة لذلك التحويل. ويبغض من يهتدي بالذهنية الشرعية الضحك لكون النصوص الثانوية التي تستثيره غير مقبولة، كما ذكرنا آنفًا. فالرباطابي، مثاليًا، يسأل غفران الله إذا ما استغرق في الضحك. وتطابق أكثر مواقف الذهنية الشرعية «حنبلية» ما بين الضحك والدم. وروي أن أعرابيًا أقبل إلى النبي على قلوص (من الإبل) صعب له، فسلّم، فجعل كلما دنا من النبي ليسأله يفر به، فجعل أصحاب رسول الله يضحكون منه. ففعل ذلك ثلاث مرات. ثم قصه (القلوص) فقتله. فقيل يا رسول الله إن الأعرابي قد صرعه قلوصه وهلك. قال «نعم وأفواهكم ملأى من دمه»[67].

(64) للسياقات المختلفة التي تستعمل فيها هذه الصيغ يُنظر: Piamenta, *Islam in Everyday*, pp. 94 and 155.

(65) Ibid, p. 23.

(66) Bakhtin, *The Dialogic*, p. 23.

(67) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1965)، ج 3، ص 128.

السَحِر، نص من وسواس إبليس، تجديف. وهو باعتباره تعبيرًا صادرًا عن الحسد لأخطر شأنًا من مجرد التجديف، لأنه تمرد على مشيئة الله. وليس للسحر باعتباره دعابة مكان في مشروع الذهنية الشرعانية للكلام لأنه ليس للمزاح عمومًا مكان في هذا المشروع. وبهذه الخواص الثلاثية فإن السَحِر انتهاك فظيع لدماثة القول للرباطابي المسلم. وبذلك صح القول إنه فعل تهديد للوجه. وطقوس التعوذ التي تحف بواقعة السَحِر مقصودة كإجراءات ترد التهديد عن الوجه حتى لا يُراق. فالمخاطب المستهدف بالسَحْرَة يؤدي دوره الأيديولوجي، ويستخدم أدوات التعوذ هذه لعزل السحَّار، والقضاء على السَحْرَة النافذة، ولدعوة جمهور المصتنتين للدفاع عن قواعد الكلام الإسلامية الأصولية. وبهذه الخطة فإن ضحية السَحْرَة إنما يدافع بلا هوادة عن فضائه الأخلاقي الذي رَوَّعَه مجاز السحَّار كما تقدم. والمقصود مما يتلفظ ويقوم به مستهدف السَحِر من طقوس تعوّذية هو إبطال مفعول السَحْرَة والقضاء على نص السحَّار في مهده: نصه الذي يُخضِع مجازه خلق الله التام إلى مفهوم متعسف للعالم يسيطر عليه السحَّار بسَحِره(68).

سنتناول في باقي الفصل الأسئلة التالية: لماذا كان السَحِر فكهًا كذلك؟ وسنعتبر في طلبنا الإجابة بـ **أولًا** كيف ننسب مجاز السَحِر إلى أجناس الرباطاب القولية الفكهة الأخرى، **ثانيًا** السبل التي بُني بها عالم المجاز المتخيل على الواقع وكيف ينظم هذا العالم المتخيل نفسه وتجربة المجتمع من خلال الفكاهة.

ثامنًا: السَحِر والفكاهة

سبقنا إلى القول إن السَحِر جنس قولي من فكاهة الرباطاب الماسخة التي هي في الأساس سلخ للمرء باللسان. وتتربص هذه الفكاهة بمن تجعله هدفًا لها تنتظر أن يكشف عن هون في التعبير أو في تناسق حركة الجسد أو في التموضع أو في مراعاة أبجديات السلوك الاجتماعي. ورأينا في ما تقدم كيف أن جنس الطري الغنائي أو الشعري يتربح من مثل هذه السقطات التي تبلغ الشاعر أو المغني من

(68) M. Z. Roslado, «It's All Uphill: The Creative Metaphors of Ilongot Magical Spells,» in: Mary Sanches and Ben G. Blount (eds.), *Sociocultural Dimensions of Language Use*, Language, Thought, and Culture (London: Academic Press, 1975), pp. 200-202.

الجمهور. وهكذا يكثر أهل الحيلة والفصاحة، كما رأيناهم يوصفون، توظيف اللغة كأداة للعقاب عند الرباطاب. فوصف رباطابي من قرية عتمور فترة شراكته في عمل ما مع رجل اشتهر بالتفكه الماسخ بأنه كان، من فرط حذره ألا يكون هدفًا لسخريته، كمن «يمشي على حافة أعلى حائط». ونجد حد اللغة قاطعًا كالسيف وبصورة حرفية في مصطلحات الإصابة والغائلة التي رأيناها تستخدم في وصف ما يصيب المسحور من السحَّار.

المساخة، وهي الكلام الماسخ كما مر، جنس في فكاهة الرباطاب يكاد يكون وضعًا بهلوليًا وصفته دُنيس بولين بأنه تكامل بين البهلول والعبيط[69]. فمن طرف نجد المسيخ، قائل المساخة، بحضور ذهني عال ومهارة في التعبير بالكلمات؛ ومن جهة أخرى نجد العبيط الذي يعثر بفعل أو قول عثرات تجعله هدفًا سهلًا للمساخة. فيروى عن رجل ظل يلحف على عمه الأهتم (من انكسر اسنان مقدم فمه) أن يأكل من تمر وضعه أمامه. واعتذر العم مرة بعد مرة عن الأكل لأن التمر مما لا يحتمله فمه الأهتم. وصمت الرجل عن دعوة العم هنيهة ثم عاد يدعوه بغير كثير تفكير كي يشاركه الأكل قائلًا: «خذ واحدة منه يا عمي، واحدة فقط». فرد العم: «ماذا أفعل بتمرتك؟ والله إلا كان أتبخر بها»[70]. وتبرز المساخة أحيانًا من تفسير المسيخ الحرفي المغرض لعبارة ما من قائل ما. فيروى أن مالكًا، وهو سحَّار في مدينة عطبرة، ظل يحكي لكل زائر من الجيران والأهل المكفرين عن كيف تهاوت راكوبته على الأرض بعد يوم ريح. وجاء يزروه جار لم يكن مالك يرتاح له. فما أن سأل مالكًا كيف سقطت الراكوبة إلى الأرض حتى قال مالك: «وقعت دز» (صوت ارتطام بالأرض).

يوظف الرباطاب المساخة في مواجهة جماعات إثنية أخرى تتقاطع دروبها معهم. وهي إثنيات تزعم أن سائر الرباطاب سحَّارون ومساخ. ويشكل شعب الشايقية الذي يسكن إلى شمالهم قليلًا، صيدًا معتادًا لفكاهة الرباطاب الماسخة.

---

(69) Denise Pauline, «The Impossible Imitation in African Trickster Tales,» in: Bernth Lindfors (ed.), *Forms of Folklore in Africa: Narrative, Poetic, Gnomic, Dramatic* (Austin: University of Texas Press, 1977), p. 83.

(70) وهذا ما يفعله الرباطاب بطائفة من الفواكه والأعشاب والرُّقى الموصوفة للعلاج.

فإلى جانب تميز الشايقية بلغة شاعرية غريرة يتربص بها مكر الرباطاب اللغوي فهم يزاحمون الرباطاب إلى مواقع في عربات قطار كريمة وهي المحطة النهائية لخط سكة الحديد الشمالي الذي ينتهي في منطقة الشايقية. وهذا الترتيب يقلل من فرص الرباطاب في العثور على مقعد في القطار الذي يحتله الشايقية عند محطة البداية. ويتناقل الناس قصصًا عن كيف وظف الرباطاب مساختهم التي يعدها الشايقية سحرًا فيرعَبون، للحصول على موضع قدم من الشايقية المتمكنين من كراسي القطار.

أما الجنس الثاني من فكاهة الرباطاب الماسخة فهو المخاتاة، وهي التربص بآخر وجر الشكل معه كما مر. وهي ما تختص به النساء أكثر من الرجال في قرية عتمور. لكن في أحيان كثيرة تترافق المساخة، والرجال أكثر قائليها، والمخاتاة أو يتداخلان. ويروى أن آسيا، المشهورة بالمخاتاة، ساءها أن ترى حفارين يحفرون لدفن امرأة لم تكن تودها قريبًا من قبر أمها، فقالت لهم: «يا رجال! لماذا تضيّقون على قبر أمي هكذا»؟ ولما حكينا القصة أمام مدينة الحاج، الراوية والشاعرة الطريفة، قالت لربما أرادت آسيا من التوسيع على أمها ساحة لترقص فيها بين القبور. لكن آسيا برّرت مخاتاتها بقولها إنها أرادت حفظ ذلك المكان لدفن أهل قرابة أمها. ويمكن للمخاتاة أن تتربص بالعبارة العشوائية، وبالفعل ذي البلاهة كذلك. فيروى أن آسيا طلبت من باركين، من البجا الرحل، أن يلقح نخلة لها، فقال إنه سيقوم بالمهمة لقاء جنيه، لكن آسيا قالت إنها لن تزيده على نصف جنيه، فقال باركين إنه سيصعد النخلة لقاء نصف جنيه وينزل منها لقاء نصف جنيه آخر. فهجمت آسيا بالمساخة على عبارته الغافلة، فقالت إنها لن تمانع في منحه نصف جنيه على صعود النخلة وتلقيحها، لكنها غير معنية بنزوله منها.

يبدو أن الذي يجعل السَحِر جنسًا فكاهيًا هو تربصه بعثرات القول والفعل أيضًا كما هي الحال مع أجناس الفكاهة الرباطابية الأخرى. والواضح أن فشل المرء في الامتثال للأحكام الشديدة التي تحكم السلوك قولًا وفعلًا هو الموضوع المثالي للفكاهة بين الرباطاب. وكنت قد قلت إن نصف ما جمعته من نصوص السَحِر كان تعيبيًا شمل التوبيخ والتهزئة والتسدي وغيرها. وتجد مما سخر منه

السَحِر عيوبًا ليس بوسع المرء فعل أي شيء بشأنها مثل أن يكون المرء أهتم، أو أن له طقم أسنان صناعيًا، أو يلبس نظارات. وسنرى في المتاسَحْرَة، مما جمعت، المدى الذي يبلغه تسقط السَحْرَة للنقص في الناس. فيروى أن رباطابيًا عاد إلى القرية مع أخيه القعيد ليجد من ينصحه بالعودة مع أخيه من حيث أتيا، فالقرية، في ما قيل له، كلها «سلوك عريانة»، أي إنها تنضح سحرًا وستكهرب أخيه فتضاعف من علله. فعجز الأخ البدني إغراء ساحق لن يقاومه السحَّارون الذين سيصلونه نارًا من المجازات.

تاسعًا: ضمائر خديج

الخديج (وهو لغة ناقص الخلق في الأصل) في علم المجتمع هو نوع نشاز. فهو موضوع أو سلوك قاصر فطير لا تبدو مناسبته لسياقه. ورأينا كيف يستثير الخُدج الرباطاب فيحرضون السحَّارين أن يقولوا شيئًا فيهم، أي سحرهم. ومن النشاز الذي سأل الناس سحَّارًا أن يسحره كان أصوليًا إسلاميًا شابًا جاء إلى القرية من المدينة، كان يحمل الماء من النهر مجدًا حتى يبلغ باب البيت، فيضع حمله ويمتنع عن أن يُدْخِله خشية أن يلقى امرأة أجنبية. فشذوذ سلوك الشاب «حنبلي» التدين على أعراف القرية استفز أهلها وسعوا إلى إعادة توطينه بحد السَحِر والتفكه. وصفت 44 في المئة مما جمعته من السَحْرَات كـ «حدس» حين تيقنت أن مشابهة الشيئين تمت من أجل المشابهة. لكن هذا التشبيه في الواضح يُرَمِز باللغة موضوعًا خديجًا[71]. وفي حالة مجازات السَحِر فالموضوعات الخديجة مما يلتقطه في العادة السحَّار لوصفه والتعريف به جزافًا. ولكن تجد في 7 في المئة من حصيلتي أن الجمهور هو الذي نبه السحَّار إلى هولاء الخدج. ووجدت 4 في المئة من حصيلة ما جمعت من السَحْرَات مما اختاره السحَّارون من الخدج وتنافسوا في وصفه. وفي 12 في المئة في الحصيلة نجد الخديج نفسه من نبّه السحَّار لسحره بالتوسل له ألا يسحره، كما سبقنا إلى ذلك. وقال ود التوم عن الخديج والجمهور والسحَّار والمسحور:

---

(71) James Fernandez, «The Mission of Metaphor in Expressive Culture,» *Current Anthropology*, vol. 15, no. 2 (1974), p. 120.

يمكن للجمهور لفت السحَّار إلى «حاجة شاذة». فلربما انتبهوا إلى هذا الشيء الشاذ في الوقت نفسه الذي انتبه إليه السحّار. وسيقول الجمهور حينئذ للسحَّار: «بأمانة ماذا قلت فيه أو فيها»؟ ولن يصدقوك إن قلت لهم إنك لم تَسْحَرها أو تَسْحَره. مثلًا مررت يومًا بمصفاة الماء الملقاة على الأرض لمشروع مياه متعثر. فقال أحد الجمهور: «بذمتك، ماذا قلت عنها»؟ قلت: «لا شيء»، فقال الرجل: «لن أصدقك. لابد أنك قلت فيها شيئًا ما، ليس هذا علينا»، فقلت له إنه مثل... وجاء بمشابه. ويشترك السَحِر مع أجناس الفكاهة الرباطابية في تربصه بالخديج من الأشياء حتى لو كان أمره أمر مماثلة فحسب.

عاشرًا: القُرْمَة: دهشة الاكتشاف

تقع الفكاهة - في تعريف كيث شبيغل - عندما تصطف عوامل معينة بترتيب وتناسق لم يكونا معهودين فيها لدينا(72). أما الاستعارة فهي إقرار بتشابه بين متماثلين - في قول ديفيد سابير - مأخوذين من نطاقين دلاليين مختلفين(73). يتفق ليفي شتراوس وكمال أبو ديب وجيمس فيرنانديز على أن الفكاهة والاستعارة كلتيهما تختصران المسافة بين نطاقات استيعابنا المختلفة، فيقع في روعنا اندهاش لطرافة أو ذكاء الاكتشاف المبني عليهما(74). وبناء عليه، فإن نجاح السَحْرَة أو فشلها يعتمدان على سطوة هذا الاندهاش. ووجدت في ما جمعته من سَحْرَات أن الاهتمام ينصب على التعليق الخاتم فيها، ومدى طرافته أو دقته. تروي إحداها، أن سحَّارًا جاء إلى جزار في حانوته، ووجد اثنين من بنيه يعاونانه في «توضيب» اللحم، ويخالسانه بقطع لحم يشويانها بين الفينة والأخرى. فلما أراد السحّار

---

(72) Patricia Keith-Spiegel, «Early Conceptions of Humor: Varieties and Issues,» in: Jeffrey H. Goldstein and Paul E. McGhee (eds.), *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues* (New York: Academic Press, 1972), p. 11.

(73) David J. Sapir, «The Anatomy of Metaphor,» in: David Sapir and J. Christopher Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977), p. 4.

(74) Claude Levi-Strauss, *The Naked Man*, Mythologiques (New York: Harper and Row, 1981), p. 657; James Fernandez, *Persuasion and Performance: The Play of Tropes in Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. 79, and Abu Deeb, p. 198.

تقبيل أحدهما على سبيل السلام والمواددة الواجبة لأبناء الصديق، عافت نفسُه الصبي من زفارة اللحم، فتركه وأقبل على الآخر، فلم تكن حاله بأفضل من سابقه. فقال لهم: «مالكم ريحتكم لحمة زي القُرْمَة» (وهي جذع شجرة يتخذه الجزار لتقطيع اللحم وتكسير العظم). فضج الحضور بضحك متواصل تخلله ترديد من مختلف الحاضرين للتعليق الخاتم: «القُرْمَة»! ويستعيدونه مرات ومرات. ويستعيده الراوي بين أنفاس ضحكته المتقطعة، فيجاوبه آخر بالعبارة ذاتها. ويرددها صبي فيجاوبه رجل من الحضور: «أي، البقطعو فيها اللحمة»، ويؤكد غيرهما: «قاليك ريحتهم زي القُرْمَة».

في المقابل يعاقب الحاضرون السَحْرَة الفاشلة وراويها، تاركين له عبء ترداد التعليق الخاتم لاحقًا، على انفراد.

حادي عشر: السَحِر: شاعرية المقردة الاستعمارية

حلّلنا بشكل عام، في ما سلف من فصول الكتاب، الفكاهة التي ينتجها السَحِر، واقترحنا إمكان تفسيرها وفقًا لنظرية الاستعارة العامة. وزدنا على ذلك بموضعة تلك الفكاهة في سياق تربص المجاز الرباطابي بجوانب النقص في أداء الناس وقولهم. وبحثنا كيف يستند السَحِر على الخديج الناقص نضجًا وخَلقًا ليجعل منه أضحوكة للناس. وسنتابع في ما بقي من هذا الفصل تحليلنا فكاهة السَحِر بالتركيز على المقارنات الكثيرة الطريفة التي يجريها بين فضاء الرباطاب والفضاء الأوروبي. وسنتوقف عند مسألة استطراف الرباطاب لهذه المقارنات، مستخدمين ما يسميه نقاد مدرسة مابعد الاستعمار «المقردة الاستعمارية» (والمقردة هي التقليد، من فعل القرد في محاكاته الإنسان).

نتمثل هنا بمماثلة صورة صلاة الجماعة مع القطار في تشبيهات الرباطاب. فعلاقة القطار بصف الصلاة هي أفضل ما يعبر عن شيوع هذه المقارنات وتعقيدها. فكثيرًا ما يقارن الرباطاب صلاة الجماعة التي يؤم فيها إمام جمعًا من الناس يقفون صفًا مرصوصًا، بالقطارات. وتحكي الحادثة المعنية عن سحَّار علّق على جمع من المصلين اصطفوا لصلاتهم منتظرين الإمام، فقال: «يا إخوانا ما في راس يجر

العربات»؟ ويعني بـ «الرأس» القاطرة (أي الإمام) التي تجر عربات القطار (أي المصلين) خلفها. وفي واقعة أخرى طُلِبَ من ناظر مدرسة البنات الثانوية العليا الجديدة أن يتقدم فيؤم الناس في صلاة الجمعة، فعلّق سحّار: «الليلة راسنا ديزل» في إشارة إلى قاطرات الديزل التي أَبدَلت القاطرة البخارية العتيقة في سكك حديد السودان وقتها. وفي واقعة ثالثة كانت ثلة من المسافرين تنتظر قطارًا على رصيف المحطة، وما إن لاح من بعيد حتى صاح بهم سحّار: «استووا... الإمام جا» والعبارة ما يقوله الإمام قبل بدء الصلاة لاستواء الصفوف من ورائه وهي من السنة الثابتة.

من الجائز وصف السَحْرَة، باعتبارها مناط التمييز الدقيق بين الفضاءات المُستَعمِرة والمُسْتَعْمَرة، بأنه «نص خلاسي» كما يعرفه فقهاء مدرسة مابعد الاستعمار. واستقوا ذلك من المصطلح الذي صكه الكاتب من أصول هندية ناريان نايبول في كتابه **رجال المقردة**. وعكف على تطويره منذها الأكاديمي الهندي هومي بهابها من جامعة شيكاغو في الولايات المتحدة.

يرى نايبول المقردة على أنها إعاقة دائمة تَرْشَح بوضوح في نصوص الاستعمار وشروطه. فالاستعمار فرض الفوضى والزيف على هوامش المركز الأوروبي. ومن ثم فإن حياة، من عانوا الاستعمار في تاريخهم، أسيرة على الدوام للتمييز الذي يقيمونه بين تجربة العالم «الحقيقي» الأصيلة في مركزيتها، وزيف الهامش الذي يحيون فيه. وبناء عليه تصبح المقردة الاستعمارية هي محاكاة «الأصلي» و«الحقيقي» الذي هو موئل الشوكة ومنبع السلطان[75].

طوّر بهابها مفهوم المقردة وقال إن هذا الخطاب قائم في المنزلة بين المنزلتين. فالخطاب الإمبريالي يفرق بين المستعمِر/ الأنا والمُسْتَعْمَر/ الآخر تفريقًا جذريًا طلبًا للاحتفاظ بسلطته على الأخير. لكن الخطاب الإمبريالي، في الوقت ذاته، مضطر إلى الاحتفاظ بمقدار كافٍ من الشبه بين الاثنين لإضفاء قيمة السلطة التي

(75) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, New Accents (London: Routledge, 1989), p. 103.

يمارسها على الآخرين[76]. وبناء عليه، يكون المُسْتَعْمَر ضحية لاختلاف يكاد يدنيه شبهًا بمستعمره، لكنه يقصر دون ذلك[77]، أي إنه يصبح؛ إذ تعلق هكذا بين التمايز الحاصل والتمازج المجحود به، في المنزلة بين المنزلتين. وخروجًا من هذا الوضع المرتبك يطرح فرانز فانون على المُسْتَعْمَر تحدي أن يصبح أوروبيًا أو ينمحي[78]. إلا أن بهابها يقترح أن المقردة (أي أن يكون هو مُسْتَعْمِره ذاته، لكن تتقطع أنفاسه دون أن يكونه)، المنزلة بين المنزلتين، هي خيار ثالث متاح أمام المُسْتَعْمَر[79].

مؤكد أن المقارنات التي تعقدها مجازات السَحِر بين فضاء المستعمَر والمستعمِر ليست تمثلات محايدة لمجرد التفنن. ولربما لاحظت أن قطار البخار الذي تخطاه الغرب إلى الديزل، صار بعض فضاء الرباطاب التقليدي بقرينة التخلف عن الركب، ففاتته أوروبا الديزل. فبويطيقا المقارنة[80] التي يعقدها السَحِر قائمة في وعي الرباطاب بإطارهم الثقافي المعوق[81]. والتعويق ماثل في أن أشياء الغرب هي مصدر شرعية كل شيء آخر. وينتهي مجاز السَحِر، كنص هجين، في ميله إلى المقارنة بين فضاء الرباطاب غير الشرعي وفضاء الغرب الذي لا تكون الشرعية إلا به، إلى دمغ الرباطاب كوجود جزئي وناقص، أبدي الفجاجة، ومستوهَم[82].

من وراء المقارنات التي يعقدها السَحِر بين فضاءات الرباطاب وفضاءات

---

(76) Ibid, p. 103.

(77) Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge Classics (London: Rouledge, 1994), p. 86.

(78) Frantz Fanon, *Black Skin: White Masks* (New York: Grove, 1967), p. 138.

(79) Bhabha, *The Location*, pp. 120-121.

(80) John Comaroff and Jean Comaroff, «The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People,» *American Ethnologist*, vol. 14, no. 2 (1987), p. 205.

(81) Ashcroft, Griffiths & Tiffin, p. 93.

(82) Homi Bhabha, «Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of some forms of Mimeticism,» in: Frank Gloversmith (ed.), *The Theory of Reading* (Brighton, England: Harvester, 1984), p. 127.

الاستعمار وجهة نظر رباطابية مستوفية عن نقصهم واكتمال أوروبا. يذخر خطاب الرباطاب بالشعور بنقصان فضائهم. ويحدوهم ذلك إلى استدعاء نظير أوروبي عندما يتطرق الأمر إلى ذكر شيء من عاداتهم أو أدواتهم. فبمثل ذلك إلى استدعاء وحده يكتمل نقص فضاء الرباطاب. كما وصف لي راوٍ مشهدًا في حكايات شعبية ترد فيها البنات النهر لجلب الماء في جرار محلية. وأردف بالقول إن ذلك كان بالطبع قبل إدخال صنابير المياه الجارية إلى المنازل. ونسارع بالإشارة هنا إلى أن مشروع مد المياه العذبة إلى منازل القرى لما يكتمل بعد. وكنا قد رأينا من قبل كيف كان هذا النقصان محلًا لسَخْرَة قارصة. ولا يجيء ذكر في الحديث لـ «لمريسة» (مشروب مسكر محلي) أو الخلوة، إلا وتبعها ذكر نظيريهما المعاصرين: الويسكي والديوان. وواضح أن شاغل المتحدثين من الرباطاب أن يصفوا فضاءً ذا ميزة يكون فيها فضاء الغرب هو الفضاء، المعرف بالألف واللام، وما عداه لا يكون[83].

يكدح خطاب الرباطاب كدحًا لطلب الزيادة، في مقابل النقصان، بـ «تغنيم» الفضاء الاستعماري «الحقيقي»، في مقابل فضائهم «الزائف». وهذا ما نلمسه في شعر الرباطاب الغنائي عندما يتغزل المغني في المحبوب بصفات كمال وجمال تستعير من الغرب ما يحسبه تجسيدًا للكمال. فهم يمدحون لون المعشوقة بمشابهته القماش الألماني الذي يجلبه التجار الهنود، ويقرظون دقة «الشلوخ» على خدودها وتنميقها لأنها من صنع مبضع جراح إنكليزي، فيما يشبهون لمعان أسنانها الصحيحة الجميلة ببرق نيران الأسلحة الإيطالية. وتَحُوط المعشوقة عندهم عناية «حرس إنكليز» شاهرين سلاحهم عند كل غروب. فإن حدَّثت، على ندرة كلامها، فإن صوتها خمر شديدة الإسكار: كـ «كنياك البيرة» (وكنياك هو الكحول فرنسي الأصل، لكن المغني جعله كوبًا). لذلك كله، فالمعشوقة بضاعة أوروبية باهظة الثمن عن حق وجدارة. وأفضل ما يمثل هذا الاستبطان للفضاء الاستعماري هو ترنيمة تهدهد بها أم ابنًا لها يدعى جلال الذي تستبعد أن يكون حمالًا أو نوتيًا في مستقبله، لأنه سيعمل مفتشًا بدرجة وظيفية عليا يدير شؤون الأهالي:

Fernandez [illegible] Missionary [illegible]

جَلال ما بِبْقى عَتالي

وجلال ما بَطْلَع الصَاري

مُفَتش وإسكيلو عالي

يمر بي فوق للأهالي

لشدّ ما يضيق الرباطاب بزيف فضائهم؛ إذ خَبِرت عن قرب ضيقهم وحرجهم هذا حين حسبوني ممثلًا للفضاء الأصلي (حكومة المدينة) الذي تنعقد له الشوكة. فكان أحدهم يحكي لي، في جمع من الناس، كيف أن إعلان عيد الفطر باغتهم ذات رمضان ولم يكونوا مستعدين له. وساء تاجر من الحاضرين الكلمات التي استخدمها الرجل في حكايته. وقال لي إن الرجل لو كان يعلم حقيقة مهمتك هنا لما قال ما قاله. وكان التاجر غاية في الاستياء من استخدام الرجل كلمات مهجورة عتيقة مثل هدوم (ملابس)، جَر (زير)، كوز (كباية). والكلمات بين الأقواس هي المقابل الحديث لتلك الكلمات المتروكة. وبلغ استياء التاجر أقصاه حينما قال الرجل إن إعلان العيد كان مباغتًا، حتى إنه لم يجد ملابس نظيفة يخرج بها للصلاة والمعايدة. ولم يشأ التاجر أن أطلع على حقيقة كم هي قليلة ملابس مزارعي الرباطاب.

هذه المقردة، أو بالأحرى دراما الإعاقة الثقافية الدائمة، تستدر الضحك حتى وإن جاءت في نص غير السَحِر. كذلك ضحكت مدينة الحاج، مغنية السومار المار ذكرها، بعد أن روت لي بيتًا من قصيدة قديمة نسبيًا عن رجل ملك ثورًا اعتاد أن يسقيه ضحًى من النهر. وقالت مدينة إن الناس «وقتها» كانوا يحسبون الثور سنام الثروة المستوجب الحمد لله. وأضافت أن العمر لم يمتد بهم إلى هذا الزمن ليروا الماء ينبجس من الطلمبات. واحتاجت مدينة إلى الضحك لاستيعاب هذا التقاطع المحرج في التشبيه. فالمقردة المطوية في الحالة الاستعمارية تسفر عن نفسها بوضوح في خلال انشغال مجاز السحر الذي لا يني يعقد المقارنة بين فضاء الرباطاب الناقص وفضاء الغرب الكامل. ويتخلص الرباطاب من حرج هذه الإعاقة الناشبة بفضائهم ضحكًا.

الفصل السادس

بهو الأصوات: أجناس السَحْرَة

أولًا: باختين: توسيع الضيق

رأينا في الفصول السابقة كيف يناقش الرباطاب في ما بينهم حقيقة السَحِر بقوة. فالسحَّارون ينكرون أن مجازاتهم تصيب بالعين. ويجادلون بلا هوادة جدلًا تتخلله نبرة جريحة في أن نواياهم في قول السَحِر هي إضحاك الناس لا غير. فالسَحِر عندهم نكتة كما يشهد بذلك ضحك المصتنتين منه. زيادة على وصفهم متهميهم بالعين بأنهم مجرد ضحايا عقيدة في ضرر متوهم للسحر. ويعزز المستهدفون بالمجاز اتهامهم السحَّارين بعرض ما وقع عليهم من أذى منه. وينقضون حجتهم المفضلة التي يفصلون بها بين السَحِر، أي الفم الحار، المبرأ من الأذى، والعين، أي اللحظ، التي يعترفون بأنها حق وفاتكة. ولإفحام السحَّارين يستعين ضحاياهم باقتصاد الكلام الإسلامي الذي سَوَّته الذهنية الشرعانية الغالبة، والذي يستنكر قول السَحِر. ويعرض هؤلاء الضحايا أذاهم من السَحِر في الجنس القولي المعروف بسرديات التجربة الشخصية. أما المصتنتون فبالهم مشتت بخصوص السَحِر: فهم يستمتعون بفكاهة السَحِر كما رأينا، ويعترضون في الوقت نفسه على ما سيسببه من أذى لضحاياه. ومتى حكى المصتنتون عن واقعات السَحِر، وهم في اضطراب استجابتهم له، جاءت رواياتهم في جنسين من أجناس القول: اللجند والنكات.

تلجلجت البحوث التي سبقت عن السَحِر حول كيف تصنف هذا الشكل القولي المتقلب. هل هو فكاهة، أم عقيدة في عين حارة؟ فتوزع الباحثون بين هذا وذاك. وكنت قد تعرفت إلى جنس السَحْرَة في عام 1966 حين قمت بمسح ميداني لفولكلور الرباطاب. وجمعت عددًا من السَحْرَات من رواة متفكهين. ونشرت مجموعتي في فصل من كتاب مشترَك، هو من **أدب الرباطاب الشعبي** (1968). وزدت عليها بعض مساخات الرباطاب، وسميت الفصل «السَحِر

والنوادر»[1]. هكذا عرّفت السَحِر باعتباره جنسًا فكهًا، وهذا بالطبع رأي السحّارين وبعض رواته من المصتنتين كما رأينا. لكن لم يغب عني، حتى آنذاك، بوصفي ابنًا للثقافة المحلية، أن من الممكن تصنيف السَحْرَات بصورة مختلفة. وسمى محمد الدويك مثل سحر الرباطاب حكايات النظل (النظر)[2] في دراسته سرديات فولكلور قطر. وغلب على أكثر الباحثين الاهتمام بعقيدة العين الحارة من السَحْرَات التي يدونونها. فغضوا عن السرد وركزوا على العقيدة التي انطوى عليها[3]. وحصل تمثيل سيئ للسَحْرَة نتيجة المباحث التي تغاضت عن الأصوات المتعددة داخلها. فكل من بَلَّغ عنها سمع واحدًا من تلك الأصوات وترك ما عداه.

السرد الشفوي لواقعة السَحْرَة يقع أيضًا في أجناس مختلفة من الفن القولي. فجماعة من الناس، وبالذات السحّارون، تروي السَحْرَة في جنس يمكن أن يوصف بالنكتة. أما الآخرون، ممن يستنكرون السَحِر ويعدونه من العين الحارة، فيرون واقعات السَحِر ذاتها لجند. أما الضحايا خصوصًا فيروونها في شكل حكاية لتجربة شخصية. كما يمكن للسَحْرَة أن تتخذ شكل اللغز أو المثل، ويمكن أن تمثَّل كمشهد مسرحي فكاهي.

سنقارن في هذا الفصل بين مختلف الأجناس التي تُروى فيها واقعة السَحِر، لنرى كيف تعبر هذه الأجناس عن الآراء المتضاربة التي يراها مختلف رواة السَحْرَات كلٌّ من زاويته. وهذه الخطة مستمدة من مفهوم باختين لحوار الأجناس الأدبية. وسنرى كيف أن كل قول من السَحِر، في كلام باختين، يبني

---

(1) عبد الله علي إبراهيم وأحمد عبد الرحيم نصر، **من أدب الرباطاب الشعبي** (الخرطوم: جامعة الخرطوم - شعبة أبحاث السودان، 1968)، ص 57-64.

(2) محمد طالب سلمان دويك، **القصص الشعبي في قطر** (الدوحة: مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، 1984)، ج 1، ص 76.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 179، وكذلك: Hayder Ibrahim, *The Shaiqiya: The Cultural and Social Change of a Northern Sudanese Riverain People*, Studien zur Kulturkunde (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1979), p. 149; Yassine Anter Emara, «Looking for Trouble,» *Sudanow* (December 1979), pp. 7-8, and Osman S. Mohamed, «An Eye for an Eye,» *Sudanow* (October 1979), pp. 38-39.

على غيره من الأقوال، فيناظرها ويشتبك معها وينتطح بها. والمسألة بعد ليست في أن هذه الأقوال المتصادمة تناسلت من واقعة سَحِر واحدة بل كيف أنها، وقد تناسلت كما تقدم، ظلت تتفاعل بعضها ببعض، وكيف، والحال على ما عليه، تَشَكَّل القول بصورة مميزة في حوار الأقوال الأخرى في حقلها التعبيري: السَحِر. وبكلمة: كيف صارت، أي الأقوال، على ما هي عليه بصيرورتها ديالوغ في معناه الباختيني:

فكل قول مملوء بأصداء وتداعيات أقوال أخرى له نسب بها، كون هذه الأقوال، نتاج حقل كلام خطابي واحد. فينبغي في المقام الأول اعتبار كل قول استجابة لما سبقه من أقوال من الحقل التعبيري نفسه (ونفهم من «استجابة» هنا المعنى العريض). فكل قول ينقض، أو يعزز، أو يكمل الأقوال الأخرى ويستند إليها. ويفتَرِض كذلك مسبقًا أن تلك الأقوال معروفة له بل هي تستصحبه في دلالاتها بطريقة ما. فالقول، بَعد، يحتل موقعًا محددًا بذاته في محيط للتواصل بالنظر إلى أسئلة تعاوره حول موضوع ما وهلمّ جرًّا. فلا يمكن تحديد موقع اللفظة بغير نسبته إلى المواقع الأخرى[4].

يجتذب لوقتنا مبدأ الديالوغ لباختين مباحث أجناس الفن القولي. ورأينا بداية طيبة لتطبيقه على الألغاز في دراسات جون دورست. فلم يكتف دورست ببيان النواقص التي يمكن للمبدأ سدها في مباحثنا الراهنة عن تلك الأجناس، بله عززه بتطبيقه على الأدب الإثنوغرافي الحي لأجناس الفن القولي. فقال إن المبدأ سينقلنا مما كنا عليه من تركيز على استقرار تلك الأجناس ودقة حدودها واحدها عن الآخر إلى التباسات الجنس القولي في نطاقه ونطاقات أجناس أخرى[5]. فلم نحظ من قبل في دراساتنا الفولكلورية بجدل لتلك الأجناس قائم على حصافة نظرية. ويضيف دورست أننا قد لا نحتاج بلوغ هذا الجدل إلى

---

(4) M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Caryl Emerson and Michael Holquist (eds.), Vern W. McGee (Trans.), University of Texas Press Slavic Series, 8 (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 91.

(5) John D. Dorst, «Neck-Riddle as a Dialogue of Genres: Applying Bakhtin's Genre Theory,» *Journal of American Folklore*, vol. 96, no. 382 (October 1983), pp. 413-414.

مغادرة جذرية لما نحن فيه بقدر حاجتنا إلى توسيع منطقي لهمتنا الإثنوغرافية الراهنة(6).

ليس مبدأ الديالوغ كغيره من المفاهيم المعتادة مثل الموضوع (الثيمة) أو الوظيفة أو البنية أو الأداء التي استخدمناها كقواعد للتصنيف نميز به جنسًا عن جنس آخر. وكما استخدمنا تلك المفاهيم لنُبَوب الأجناس فنصفها ونكتشف ملامحها المميزة كلًا على حدة(7). وخلافًا لذلك، فمناط الديالوغ العلائق بين الأجناس لا صفاتها. فهو يشدد على الوعي المتبادل بينها في كونها مرآة واحدها الآخر. فالمبدأ لن يخدمنا من جهة تصنيف الأجناس باستقلال بعضها عن بعض، كما خدمتنا مفاهيم الوظيفة والأداء والثيمة، بل سيخرجها من عزلتها عن بعضها لنرى علائقها بعضها ببعض(8).

لم يطرأ مفهوم حوار (ديالوغ) الأجناس للدراسات الفولكلورية، من فرط تركيزها على الوحدة المميزة لكل جنس في حد ذاته. ومتى عثرنا بمظاهر مترتبة عن حوار الأجناس هذا، في الماضي، صرفناها باعتبارها حالة موقتة وعابرة من التخليط. فمتى ركزنا على ثبات الأجناس القولية وعزلتها سنجد أن بحوثنا عنها قاصرة عن استيعاب ديالوغها المتمثل في تحولاتها وتجليها وبطلانها. ومتى عرضت لنا هذه المظاهر تعاملنا معها باعتبارها عيوبًا أو تهافتًا لنظام الأجناس(9).

حالة اللجند السلبية شاهد على ما نقول عن مترتبات غفلتنا عن ديالوغ الأجناس. فهي ما يرويه المنكرون للجند الإيجابية تهزأ بعقائدها وتحط بروعها؛ إذ عرف الفولكلوريون هذه اللجند منذ وقت طويل، لكنهم صرفوها باعتبارها شكلًا خليطًا أو فاسدًا أو مجرد تهزئة عابرة باللجند الحق. ونظروا

---

(6) Ibid, p. 425.

(7) Dan Ben-Amos (ed.), *Folklore Genres*, Publications of the American Folklore Society, 26 (Austin: University of Texas Press, 1976), p. xxviii.

(8) Bakhtin, *Speech Genres*, pp. 91-92.

(9) Dorst, p. 413.

إليها بوصفها عرضًا من أعراض تحلل مجتمع الريف وتهافت قيمه القديمة. وبكلمة أخرى، فالفولكلوريون لم يأخذوا اللجند السلبية في شجرة نسبتها بصورة ديالوغية. فاتت عليهم بذلك الجوانب الديالوغية في المواقف التي تروى فيها اللجند بقسميها. فاللجند السلبية قديمة قدم اللجند الإيجابية؛ إذ ظل الشُكّاك، وهم جزء من كل مجتمع مهما كانت درجة «تخلفه»، يروون هذه اللجند المضادة على مر الزمن. فاللجند السلبية لم تنشأ من انحراف عن اللجند الإيجابية كما تهيأ لنا. فهما تعايشا دائمًا جنبًا إلى جنب، لأن لكل منهما رواتها. والأقرب إلى الحق أن نقول إن اللجند الإيجابية ظلت في حالة ديالوغ أزلي مع رفيقتها السلبية[10].

تكاد مباحث دغ وفازسوني تقارب الأنموذج الديالوغي في دراسة أجناس الفولكلور؛ إذ توصلت دغ من واقع عمل ميداني وسيع إلى عسر رسم حدود قاطعة لجنس اللجند الذي قُلب من أجناس السرد الشعبي الأخرى[11]. تدعم دغ وفازسوني قولهما بأن ثمة «تجارة حدود» قائمة بين الأجناس[12] بما يُذكر بوصف باختين للديالوغ الداخلي بأنه مفرمة الحدود بين الأقوال[13]. ويُذكِّر استخدام دغ وفازسوني كلمة «التفنيد»[14] لتسمية الحوار بين الأجناس، و«بوليفونيك»[15] لتسمية أصوات اللجند العديدة بعبارتيّ كل من باختين «رد الصاع»[16] وتزفتيان

---

(10) Linda Dégh and Andrew Vazsonyi, «Legend and Belief,» in: Ben-Amos (ed.), p. 413.

(11) Linda Dégh, «Biology of Storytelling,» Folklore Reprint Series, vol. 7, no. 3 (Mars 1979), p. 93.

(12) Linda Dégh and Andrew Vazsonyi, *The Dialectic of Legend* (Bloomington: Folklore Publication Group, 1973), p. 46.

(13) Bakhtin, *Speech Genres*, p. 119.

(14) Dégh and Vazsonyi, «Legend and Belief,» p. 109.

(15) Ibid, p. 117.

رصدت المقالة على صفحة 109 بشكل نبيه لأداء زوجين لضروب من الفولكلور. فالرجل راو نكات والزوجة راوية لجند. وبدا الإثنان مشتبكين في جدال لا سبيل لفضه نجم عن الأيديولوجيتين المتدابرتين لراو نكات عقلاني وراوية لجند متجاوزة للوقائع العادية وخُلبية.

(16) Bakhtin, *Speech Genres*, pp. 75-76.

تودوروف «بوليفونيك» في دلالاتهما الباختينية[17]. ويتضح ميل دغ وفازسوني الباختيني، في أنهما لم يعودا يُعَرِّفان اللجند بصدق محتواها العقائدي الذي ساد طويلًا كتعريف قاطع لها قبلهما. فهما يقولان إن العقيدة نفسها من الموضوعات التي تتخذها اللجند لعرض مسألتها، والوقفة عندها، ومنبرًا للتعبير عن وجهة نظرها[18]. فالنقاش في رأيهما هو زبدة اللجند[19].

متى ما أخذنا بديالوغ الأجناس صار في وسعنا التعاطي مع السَحْرَات كـ «بهو للأصوات»[20]. ويعني بذلك أنها حزم من ميول ووجهات متنافسة تنشأ منها أشكال من الأجناس مختلفة. ولتمييز هذه الأجناس في السَحْرَة سنركز بشكل رئيس على ما سماه باختين «خطة الكلام للمتحدث، أو إرادة الكلام»[21]. وليس المفهوم بحدث[22]. فسبق روجر أبراهام إلى مثيل له بـ «المشيئة البلاغية»[23] وكذلك حسن الشامي بـ «مشيئة الراوي»[24]، مما يصلحا مكافئًا لما جاء به باختين. لكننا سنستخدم هذا المفهوم عن المشيئة في دلالاته الباختينية للتعرف إلى أشكال الأجناس المختلفة التي تنطوي عليها السَحْرَة. وعرّف باختين خطة الكلام للمتحدث بأنها الجانب الذاتي من القول التي يعبر بها المتحدث عن رؤيته العالم وتقويمه الاشياء وعواطفه. فبالوسع القول ديالوغيًا إن المتكلم بمثل هذا التعبير يستجيب لأقوال من آخرين، ولا يكتفي بمجرد التعبير عن وجهاته حيال موضوع قوله[25].

---

(17) Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Wlad Godzich (Trans.), Theory & History of Literature, vol. 13 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 119.

(18) Dégh and Vazsonyi, «Legend and Belief,» p. 119.

(19) Dégh and Vazsonyi, *The Dialectic of Legend*, p. 8.

(20) Bakhtin, *Speech Genres*, p. 121.

(21) في ما تعلّق بالأدب يسميها هراندي «مقصد الكاتب التكويني» في: Thomas Kent, *Interpretation and Genre: The Role of Generic Perception in the Study of Narrative Texts* (London: Associated University Press, 1986), p. 36.

(22) Bakhtin, *Speech Genres*, p. 77.

(23) Roger Abraham, «Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore,» *Journal of American Folklore*, vol. 81 (1968), p. 147.

(24) يقول الشامي إن الجنس الذي تنتمي له الحكاية يتقرر بأسلوبها ومحتواها وفوق هذا وذاك بمقصد الراوي من حكايتها. يُنظر:

(25) Bakhtin, *Speech Genres*, pp. 77, 90 and 92.

كذلك متى أعملنا الأنموذج الباختيني الديالوغي على وجهات نظر السحّار، وضحايا السَحِر، والمصتنتين، ممن يرون السَحْرَات عن معرفة مباشرة أو بالتواتر، وجدنا أن السَحْرَات تأخذ شكل النكتة، وحكاية التجربة الشخصية، واللجند، على التوالي. وهناك أشكال لأجناس أخرى، تنشأ عن السَحْرَة أيضًا، مثل أن تكون مثلًا سائرًا، أو قد تتمسرح في أداء درامي كما مر.

ثانيًا: السَحْرَة النكتة

يدفع السحَّارون تهمة العين الحارة كما رأينا بأم حججهم قاطبة، بقولهم إنهم إنما يصدرون فيها عن تلقائية وتفكه. وبناء عليه، فمختلف السحَّارين يصفون سَحْرَاتهم بأنها إما نكات أو قصص معروفة بـ«النوادر»، مما لم يسبق حدوثه. وقال لي عمر الحسين، من مقرات، قبل أن يسجل سَحْرَاته لي كما طلبت: «هل تريدني أن أحكي لك نكتة مما سمعته من قبل؟». أما خضر محمود، المعلم الجامع الذي لا يني لفنون السَحْرَات والمساخة، والراوي لها، فتحدث عن سحر مالك البشير باعتباره نوادر، لذا كانت مادة للعجب والتفكه. ويقصر الناس مصطلح «النادرة» على حكاية الطرائف وهي عندهم أطول قليلًا مما تعارفوا على تسميته بالنكتة. ومهما يكن فاشتراك النادرة والنكتة في المكون الفكه يحول دون التمييز الدقيق بينهما. وبالنتيجة فواحدتهما تحل محل الأخرى في الوصف بغير عنت. لكن النكتة عند السحَّار حين يصف سَحْرَاته بها فهي قطع مضغوطة فكهة في الظاهر تنتهي بالجملة الأخيرة «الزبدة، بيت القصيد» التي تُضحك الناس، مما يسميه الرباطاب الرد السريع. فوجدت الشيخ الصايم بعد روايته لسَحْرَة منسوبة إلى سلمان أبو حجل، زعيم الرباطاب، يقرن بين السَحِر والرد السريع قائلًا: «الحجولة مشهورون بذكائهم والرد السريع». والحجولة، زعماء الرباطاب التاريخيون، مشهورون بملكاتهم البلاغية بشكل عام كما مر.

جرى تعريف النكتة بأنها شكل شديد الاختصار مقتصر على حوار درامي أو حتى على توالي سؤال فإجابة[26]. والأمر نفسه في السَحْرَة، النكتة التي تنضغط إلى

(26) Linda Dégh, «Folk Narrative,» in: Richard Dorson (ed.), *Folklore and Folklife: An Introduction* (Chicago: Chicago University Press, 1972), p. 231.

عبارة ومجاز، كما سنرى لاحقًا. وستجد في السَحْرَة النكتة، أدناه، صوتًا سرديًا تمثل في اللفظة المكرورة «بعدين» التي هي لازمة رواة سائر السرديات. وسنرجع إلى هذه اللازمة - المعين السردي - بتفصيل في طور آخر من هذا الفصل.

1.1

التاريخ: 6/ 30/ 1984

المكان: كرقس غرب

الراوي: الطيب محمد أحمد الزاكي (37 عامًا)، معلم.

المستمعون (صرفنا النظر عن ذكرهم في كل نصوصنا الواردة قصرًا للقول، بينما اثبتناهم في النص الإنكليزي).

في يوم كنا راكبين لنش كرز. بعدين كنا نلبس جلاليب ومتكومين جميعًا في نهاية اللنش. فرآنا صديق ود أيوب، فقال عاملين متل فرشة الأسنان.

موارد السَحْرَة النكتة محدودة، لذا احتاجت إلى راو ضليع كي يضحك الناس ببيت القصيد فيها. ورأينا كيف أن السَحْرَة النكتة الناجحة تزلزل المصتنتين بهذا البيت، فيتحلقون حوله يبدون فيه ويعيدون، فيكادون لا يريدون أن ينفضوا من حوله لطرفته الغراء.

ننتقل من هنا إلى سَحْرَة نكتة لم تحظ بضحك المصتنتين لأن راويها، أبو القاسم كرز، لم يسفر عن ملكة للحكي واثقة حيالهم، جراء تردده واعتذاره عن أدائه خلال الحكي. فبدأ يحكي سَحْرَة من أهله العبيداب، وسرعان ما اعتذر عنها لأنها ربما لم تكن «مزبوطة» (ملائمة) أمام مصتنتين من العبيداب. ولم يظهر ثقة في أدائه في تسجيلها، حتى بعد أن طمأنه المصتنتون بأنهم بالطبع لن يأخذوها عليه. وسئم المصتنتون من تردده، ونصحوه بأن يحكيها كبروفة أولًا، وأن لا يسجلها إلا بعد أن يتأكد من استجابة المصتنتين الضاحكة. وقَبِل بذلك، وشرع فيه حتى انتهى، لكن كان في ذلك بوار سحرته وفساد فكاهتها.

كان سبق لأبي القاسم أن سأل بالفعل الإذن بأن يحكي سَحْرَة عن راوية ضليع كان فلفل جلسة التسجيل يومها. ويمكن رد فشله في رواية السَحْرَة النكتة التالية إلى أنها استظلت بظل راو مفحم. ولك أن تلاحظ كيف أن أبا القاسم تعثر في روايته ثم طوح حولها بيأس ليسترد نفسه فيتابع الرواية.

1.2

التاريخ: 6/ 5/ 1984

المكان: العبيداب

الراوي: أبو القاسم كرز (32 عامًا)، مزارع.

المناسبة: جلسة عفوية طالت، دعا إليها آل باجوري بعد عشاء في رمضان لتقديمي إلى أهلهم العبيداب ولجمع سَحْرَات مما تيسر.

بعدين أذكر السحَّار عوض على سَحَر الكهرباء التي لم ينقض وقت طويل على دخولها جزيرة كرقس. وفرح الناس بها وهجروا فوانيسهم. بعدين في ليلة خَرِب وابور الكهرباء وأحزنهم ذلك. وصادف ذلك يوم فراش بكاء. وأخذ الناس يتكلمون وابور الكهرباء خسر وما خسر وهكذا. فسأل السحَّار عوض سؤالًا لا يريد له إجابة لا يعرفها: «الوابور خسر»؟ قالوا: «نعم»، فقال: «لا أرى لكم حلًا سوى العودة لمقاديفكم»(ضحك الراوي). يعني ارجعوا إلى فوانيسكم لأن الكهرباء انقطعت منك. كانت مراكبكم يدفعها الشراع، ولكن الريح انقطعت، فعودوا إلى مجاذيفكم القديمة لتدفعوا مركبكم دفعًا كما كنتم قبلًا».

واضح فشل هذه السَحْرَة. فلم تجد مطلوبها، وهو إضحاك المصتنت. وتجلى فشلها الأكبر في اضطرار الراوي إلى شرح بيت قصيد السَحْرَة. وهو شرح من اختصاص المصتنتين في العادة. فهم، كمخاطَبين بالحكاية، يسعدهم أن يتعرفوا إلى بيت قصيد المجاز ثم يدلون بشروحهم كملحق لنص الراوي، لا كجزء مندمج فيه.

تتلاشى سَحْرَة النكتة عند سطر بيت القصيد فيها. وربما يعيد الراوي ذلك

السطر كعلامة لملكيته له وعزته به. ويعيد المصتنتون السطر بمنزلة تزكية لسداد الراوي في تقديم نكتته. فالفوضى تعم قبل سطر بيت القصيد من السَحْرَة[27] الذي يُزيل التوتر الذي ينمو مع رواية النكتة؛ إذ تكتمل السَحْرَة النكتة ببيت القصيد. ومتى استُكملت يبقى الراوي والموقف كله مفتوحًا لشروح ملحقة وللضحك كمكافأة على الإحسان.

ليست السَحْرَة النكتة سردية تلتزم بالتقويم التاريخي، أي إن حوادثها تتنزل في الحكي كما وقعت في زمانها فعلًا[28]. وهي، ككل نكتة، لا تقتضي سوى شروح قليلة لحبكتها لتستدعي قدرات المصتنتين لعقد المماثلة الراجحة، ثم الضحك[29]. فبنيتها مرتبة مثل النكات كلها لتسفر بقصد وبصورة مستقيمة عن سطر بيت قصيد النكتة الخاتمة[30].

ليست السَحْرَة النكتة التي سننظر فيها في ما يلي أنموذجية في جنسها. وجئنا بها ليقف القارئ على ما لا نعده من جنسها. ونصها الوارد أدناه واحد من ثلاثة جمعتُها، عن حادثة سحر بذاتها كما رواها سحّار، وضحية لها، ومصتنتون. وهي تحكي عن كيف أرسل ود التوم، وهو من أخذت منه النص التالي، مجاز السَحِر، فأصاب خروفًا أو خروفين في مقتل. وسنعرض لنص الضحية صاحب الخراف والطرف الثالث (المثال 3.1 و2.1) لبيان العلاقة الديالوغية المباشرة التي تنتظم النصوص الثلاثة.

1.3

التاريخ: 6/ 7/ 1984

المكان: عتمور، ديوان خضر

---

(27) Hannjost Lixfeld, «Jokes and Aggression,» in: Hannjost Lixfeld, *Folklore and Fascism: The Reich Institute for German Volkskunde*, James R. Dow (ed.), Folklore Studies in Translation (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. 23.

(28) Dorst, p. 426.

(29) Charles F. Hockett, *View from Language: Selected Essays*, 1948-74 (Athens: University of Georgia Press, 1977), pp. 285-286.

(30) Lixfeld, «Jokes and Aggression,» p. 23.

الراوي: ود التوم (55 عامًا) مزارع وسحَّار وبصير.

الموقف: كان ذلك أول مقابلاتي مع ود التوم. وخطرت له السَحْرَة بعد روايته الأخرى التي سحر فيها حاصدة محمد علي مصطفى العامر في قرية أم غدي.

الباحث: هل محمد يخاف من السَحِر.

ود التوم: نعم، لا حول الله.

الباحث: ما الذي قاله لك بعد أن سحرت حاصدته؟

ود التوم: لم يحدثه أحد بها (ضحك المصتنتون). لكنه مرة لاحقني بخصوص سَحْرَة لمراح ضانه (ضحك المصتنتون). في الحقيقة كان عنده مراح كبير منها. وكان يزوره ضيوف كثيرون. وتقف عند بابه عربة ملأى بالضيوف كل يوم. ويأخذ أولاده وأعوانه خروفًا في كل مرة، يذبحونه لإكرام الضيوف. وبعدين افتكر أن خرافه كملت والله ما عارف ماذا. وسألني يوم جاءه ضيوف جدد: «بالله ما عندك ضريبة (أي خروف) نكرم به الضيوف؟ فسألته: «كمَّلت البطيخ»؟ والحقيقة معروفة أن صاحب البطيخ متى زرته قطع واحدة وأكرمك بها، قلت له: «بطيخك كِمِل»؟ قام طردني ولاحقني. محمد يكره السَحْرَة بجد. طاردني. بعدين أحد تيوسه شرب من الكيروسين ونفق. وقال لي أنت مسؤول من ذلك.

خضر: هل كان تيسًا واحدًا، أم جماعة، ثلاثة أو أربعة؟

ود التوم: حقيقة التيس... كانوا يغسلون أجزاء تراكتور محمد.

خضر: من كانوا يغسلونها كانوا بقرب الطاحونة؟

ود التوم. لا. عند الشجرة التي أمام منزل محمد. وكانوا أطلقوا مراح محمد ليرعى. وكان ذلك التيس معها. فوجد الكيروسين في طشت فشربه. غايتو جرى بعد ذلك سريعًا حتى بلغ الطاحونة و«وقع». ومحمد قال إن ذلك نتيجة سحرتي.

لما كان السحَّار هو ذاته الذي يروي سحرته نجد ود التوم يتمكث عند تجربته الشخصية ويتصعد واقعة السَحِر حكيًا ليبلغ بيت قصيدها. وهو يقدم لذلك التصعيد مرتين باستخدام صيغتين من صيغ الحكي: «في الحقيقة»

و«الحقيقة»[31]. وكي يرينا أنه على علاقة ودودة مع محمد العامر، يتوسع في التصعيد فيحكي عن مداخلة له مع محمد لم يذكرها محمد في 3.1 كما سيأتي. ومثل هذه التفصيلات عادة ما تُختَصر إلى حدها الأدنى في السَحْرَة النكتة لينطلق المجاز بنجاح. وعلى الرغم أن مثل السَحْرَة النكتة التي حكاها ود التوم قليلة إلا أنها دالة على ما يقتطعه الراوي منها كي تخرج كنكتة. فراوي النكتة يضحي أول ما يضحي بجغرافيا النكتة مثل مكان الحادثة وزمانها.

اضطر ود التوم ليحكي، ولو بغموض، عن كيف أن بعض غنم محمد تأثرت بالسَحْرَة ليبرهن أن محمدًا من أولئك الذين يخافون السَحِر. فلم يقر بوضوح في أصل حكايته، ولا في ردوده على خضر، أن هناك ما نفق من حيوان محمد نتيجة السَحْرَة أو بملابسات أخرى. واكتفى بالقول إن تيسه شرب من الكيروسين و«وقع» وتحاشى حتى القول «ووقع ميتًا».

كشف ود التوم عن معرفة بأمكنة وأزمنة، أو تذكرها، مما لا يسعه جنس النكتة التي اختارها لرواية سحرته. فهو يعرف مثلًا أنهم كانوا يغسلون أجزاء تراكتور محمد عند الشجرة التي أمام بيته، وليس عند الطاحونة كما قال خضر. وكأنه يوحي بأنك إذا لم تثق بذاكرة خضر من حيث وصف مشهد السَحْرَة فهو غير مستحق للثقة فيه بتذكر عدد الحيوانات التي نفقت. ومتى روى ود التوم سحرته كبعض تجربته الشخصية جاء بكيف عثر التيس على طشت الكيروسين كجزء لا يتجزأ من خطة الراوي. لذا وجدنا ود التوم في رواية السَحْرَة النكتة يورد هذه المعلومة كملحق بقرينة قوله «غايتو» (في نهاية الأمر)، لسردية السَحْرَة النكتة التي اكتملت بغيرها.

ثالثًا: السَحْرَة اللجند

سمة السَحْرَة النكتة أنها تستنفد غرضها عند بيت قصيدها. فليس ثمة موضع في خطة راويها للتوقف عند ما قد يكون أصاب الضحية من أذى السَحِر. وخلافًا

(31) لازمات الجنس الفلكلوري الأخرى التي استخدمها بعض الرواة كانت «فعلًا» و«طبعًا».

لذلك تجد السَحْرَة اللجند تتجاوز بيت قصيد السَحْرَة النكتة إلى «بيت الداء»، وأعني بذلك إيراد ضروب الأذى التي زعم الضحية أنها أصابته (الأمثلة في2.1 و2.2). وتجد أدناه السَحْرَة نفسها التي رواها ود التوم في شكل نكتة، أعلاه (1.3). ولا علم لراويها هنا بالسَحْرَة عن تجربة أو شهود لها، بل سمع بها من آخرين فاتخذت شكل السَحْرَة اللجند.

2.1

التاريخ: 5/ 29/ 1984

المكان: مكتب في إدارة البحوث بهيئة السكة الحديد في عطبرة.

الراوي: نور الدين عثمان (34 عامًا) رباطابي وسحَّار ومساعد أبحاث بالسكة الحديد ونسيب مالك البشير الرباطابي السحَّار البليغ الشهير في عطبرة.

المناسبة: أراد نور الدين أن يبرهن أن بعض السحَّارين مثل ود التوم شر بحت محقق، بينما أمثاله لا ضرر منهم.

نور الدين: يقال إن ود التوم شر جد. فالناس من خوفه يتركون له الدرب متى ما رأوه أمامهم خشية سَحِره. ويقال من ضمن سَحْره القاتل إنه رأى مرة معيزًا في مركب، لا خرافًا. الحقيقة فيها خراف وبعض الجمال. وبرَّكوا الجمال على بطن المركب. والمركب كانت مليئة بهناي (ناس) قاطعين من الضفة الشرقية إلى الضفة الغربية من النهر. وقيل إن ود التوم قال ناظرًا إلى بياض جلاليب الرجال ولون الخراف البني: «إن الرجال ببيض ملابسهم مثل القرنجان بين حبات البن». وحين خرجت العنزات، لا الخراف، من المركب صعدت القيف بعيدًا من النهر. وصادفها طشت مليء بالكيروسين الذي غَسَل فيه بعضهم أجزاء من وابور مياه. فشربت الخراف الكيروسين ونفقت للحال.

واصل الراوي يحكي عن سَحْرَات مهلكة أخرى من ود التوم، بما فيها التي زعموا أنها قتلت ولده. وختم مروياته من السَحْرَات ببيت الداء.

السَحْرَة اللجند هي أكثر الأشكال شيوعًا لعرض العقيدة في أن للسَحِر آثارًا ضارة بصورة مباشرة أو غيرها. فنور الدين، السحَّار هو نفسه، روى السَحْرَة ليقول

إن أكثر السَحِر بريء من الأذى، إلا أن بعض السحَّارين يمكن له أن يكون شرّا بحق وحقيق. لكن بوسع السحَّار أيضًا أن يستخدم الشكل نفسه، اللجند، لدحض مزاعم مصتنتين رموه بتسبيب الأذى نتيجة سَحِره. وهذا ما فعله ود التوم في (1.3). وفي مثل هذه الحالة يتخارج السحَّار من التبعة، ويرد بيت الداء إلى الضحية. وبذلك يؤكد فرضية السحَّارين الأساس، من أن السَحِر يصيب أولئك الذين يرتعبون منه بسبب عقيدة لهم في عاقبة أثره.

اللجند السَحْرَة مثل ضروب اللجند كلها هي استنتاج يدأب ليبلغ إلى خواتيم من فرضيات مقدمة[32]. ففي النص الذي عرضناه تحت 2.1 نجد الراوي يتصعد في بناء مقدمته المبتدئة بـ «في الحقيقة» بمقدار ما يطلق بيت القصيد، المجاز، مثله في ذلك مثل راوي السَحْرَة النكتة. فوجدنا الراوي يراجع نفسه في الحكي فيشطب «العنزات» ويستبدلها بـ «خراف» و«جمال» بحرص على وصف اللون بصورة تعينه لإطلاق بيت القصيد الذي شبه فيه الرجال ببيض ملابسهم كالقرنجان بين الجمال، والخراف التي صورها كحبات البن بقرينة لونها البني. فراوي سَحْرَة اللجند حريص على السداد لا يطفف في إطلاق مجازه، بيت القصيد. ويبدو هذا الحرص على استكمال مفردات السَحْرَة هو شرط السداد في بيت الداء. فكي يصيب المجاز الضحية وجب أن يكون صميمًا خاليًا من الأخطاء.

الشر في السَحِر مما يُستنتج من مُكَون استكمال السَحْرَة، أي بيت الداء. وهو المكون المترتب عن مقدمة «في الحقيقة» وبيت القصيد. ونقصد بالاستكمال تلك السبل التي يستنفد فيها الراوي قول ما أراد قوله؛ إذ لم يعد في موضوعه من مزيد. فاستنفاد المعنى للموضوع، وصور الإنشاء واللازمات المتواضع عليها لذلك الاستنفاد، جانبان مهمان في بلوغ نهاية الأرب واستكمال القول[33].

يثير بيت القصيد مسألة طريفة في العلائق بين أجناس السَحِر. ففي سَحْرَة اللجند يروي الراوي بيت القصيد بنبرة سالبة واستنكارية، لكنه يثير ضحك

(32) Dégh and Vazsonyi, «Legend and Belief,» p. 116.

(33) Bakhtin, *Speech Genres*, pp. 76-77.

المصتنتين مع ذلك. وغير خاف أن الضحك لبيت قصيد اللجند السَحْرَة لا يقارن بالضحك الذي يثيره بيت القصيد نفسه في سحرة النكتة. فالضحك في السحرة النكتة مكافأة للراوي على إحسانه من المصتنتين الذين وجدوا في السحرة ما يتوقعه المرء من سرد فكاهي[34]. لكن لا يمكن أخذ الضحك على أنه تسليم نهائي لرسالة النكتة في الأحوال كلها[35].

بناء عليه، يمكن اعتبار بيت القصيد في اللجند كأنه جنس مُقحَم عليها. والجنس المقحم، عند باختين، هو قول يترحل إلى قول آخر جزئيًا أو كليًا، فإما احتفظ بتعبيره الأول، أو عَمَّق منه[36]. ومع إثارة بيت القصيد للضحك في سحرة اللجند، إلا أن بيت الداء هو جوهر هذه السحرة الذي يتطلع إليه المصتنتون. فتعبير الضحك النشاز الذي لا يقاوم في السَحْرَة اللجند يتعمق ببيت الداء، بما يُذكّر بقول هوكت: «نحن نضحك على الرغم منا للحظة، قبل أن يحل الاستياء محله»[37]. والحق أن وظيفة بيت الداء هي تحديدًا أن يستولد هذا الاستياء.

تجد أدناه جزءًا من مقابلتي مع عبد المولى عطا (31 عامًا) الذي يرينا بوضوح كيف يعلو الاستياء على الضحك في أداء السَحِر.

الباحث: كيف كانت استجابتك حين يَسْحَر مالك أحدهم وأنت حاضر؟

عبد المولى: أقول حرام خلي فيك رحمة، هذا حرام عليك، يمكن للزول (الرجل) أطفال محتاجون له، «الله أكبر عليك!» إسأل المغفرة من الله، الله سيجعل لك مخرجًا من شرور نفسك. وهكذا نواصل الجدل معه.

الباحث: هل تضحكون؟

---

(34) M. Hoppal, «Genre and Context in Narrative Event: Approches to Verbal Semiotics,» in: Lauri Honko and Vilmos Voigt (eds.), *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*, Bibliotheca Uralica 5 (Budapest: Akademiai Kiado, 1980), p. 12.

(35) Lixfeld, «Jokes and Aggression,» p. 238.

(36) Bakhtin, *Speech Genres*, p. 91.

(37) Hockett, p. 283.

عبد المولى: لا. لا نضحك.

الباحث: بالجَد؟

عبد المولى: في الواقع نجادله بعد أن نضحك. لا نجادله إلا بعد أن نأخذ ضحكتنا. ثم نبدأ في مراجعته واتهامه بقتل الضحية، وأنه لن ينعم بالعافية بعد السَحْرَة.

واضح أن عبد المولى متردد في الاعتراف بقوة بيت القصيد. لكن تبقى المسألة أن هذا البيت يضحك له الناس في السَحْرَة اللجند قبل أن تَكْشِف عن بيت الداء. والحقيقة أن الضحك يطوق كل شخص ويحمله بين دفتيه، ولا طاقة لأحد أن يقاومه[38].

من رواة سَحْرَة اللجند من يوثق لصدق واقعة السَحِر وأذاها بكونه كان هناك حين جرت. فعرضت لي الصيغة «رأيتها بأم عينيّ، شوف عيني» ثلاث مرات فقط كمقدمة للسَحْرَة اللجند. والمعروف أن مثل هذه المقدمة هي دلائل تصديق الجنس عند المصتنت. وأقسم لي راو بـ «والله» مصداقًا لحدوث واقعة السَحْرَة اللجند كما رواها. وسنرى في المثال الآتي صيغة التصديق للسَحْرَة، ونرى أيضًا تحول السَحْرَة من حيث نصها.

2.2

التاريخ 7/ 7/ 1984

المكان: مدرسة عتمور الثانوية للبنات.

الراوي: نعيمة إبراهيم (17 عامًا).

المناسبة: سجلت السَحْرَة بعد ما ناقشتُ معهم في الفصل السَحِر وإن كان للسَحِر أثر ضار.

نعيمة إبراهيم: كانت هناك معزة لها تيمان بيض. فقالت امرأة: «مثل جوربين». فنفق العتودان. شفت هذا بعينيّ.

---

(38) Bakhtin, *Speech Genres*, p. 99.

يمكن لبعض رواة السَحْرَات أن يستخدم السَحْرَة النكتة أو اللجند لتناسب خبراته المخصوصة أو قناعاته. وبناء عليه، فمقداد الذي رأيناه شديد الاعتقاد بالمقدر والمكتوب، والذي كان من رأيه أن من أصابه أذى من السَحِر بزعمه فتلك مصادفة أو لها سببها غير الخفي، وجدته يروي السَحْرَة النكتة والأخرى اللجند. فاثنتان من سَحْرَات ود التوم الثلاث التي كان مقداد حاضرًا فيها، اتخذت جنس السَحْرَة اللجند ببيت الداء المعروف. أما الثالثة فانتهت عند بيت القصيد. وعمومًا فالسَحْرَة اللجند هي الشكل المفضل لمن يؤمنون بشر السَحِر بغير منازع.

كما أن لإثنية الراوي دخلًا في تحديد إن كان سيحكي السَحْرَة كنكتة أم لجند. وتمثل سرديات السَحِر لمالك البشير في رواية كل من عبد المولى عطا وخضر محمود (33 عامًا) أفضل تمثيل خطط الكلام المُتَنازِعِة التي تكمن وراء السَحْرَة النكتة والسَحْرَة اللجند. فعبد المولى من جماعة الشايقية التي مقامها شمال الرباطاب كما مر. واتصل بمالك عن كثب حين عملا معًا بمصلحة الهندسة بالسكة الحديد. فالجماعات الإثنية مثل الشايقية التي تتداخل مع الرباطاب بصورة راتبة، تعتقد أن كل رباطابي سحَّار أشر. فهم يتعوذون، في قول رباطابي عن فزع الشايقية من جماعته، كلما اقتربوا من رباطابي[39]. ولما كان عبد المولى غير رباطابي فهو يرسم هذه الصورة «الشيطانية» عن مالك في رواية سَحْرَات منسوبة إليه:

مالك رجل من النوع المبَالِغ، وكذا سريع الإجابة كما يقول الناس، ووصَّاف من الدرجة الأولى، ويسحر، ويدفع الناس إلى الضحك، ومليء بالنكات. هو كل ذلك في مخلوق واحد. ويقول الناس «الله أكبر عليك» إذا ما رأوه قادمًا نحوهم. فهو شر ومسخوط. فهو سحَّار ويخشاه الناس. ويوصِّف: من أشوفه بقول أعوذ بالله عليك. أعوذ بالله من وصفه. العمال الآخرون أيضًا يتعوذون منه صمتًا أو جهرًا. حتى ملاحظ الهندسة رئيس مالك يخشاه، ويقول له «الله أكبر

(39) تتخذ سحرة اللجند طابع الدورة في غير مجتمع الرباطاب. ويبدأها الراوي بـ «الرباطابي قال» كمفتاح مميز للجنس يتداوله غير الرباطاب.

عليك» بصمت أو بجهر. قلَّ أن تجد من يعاشره إلا من كان لا يعرف عن سحره. وسيعاشره حتى يعرف ذلك، ثم سيتفاداه بعد ذلك كما يتفادى الطاعون.

لم يسلم مالك، في قول عبد المولى، من غضب الله. وشهدت للناس بذلك ثلاث عمليات جراحية أُجريت له بالتتابع قبل موته في عام 1980 في أثر مضاعفات صدمة سيارة. وأجروا له عملية، منها عملية لعينه، وهي التي ركز الناس عليها كعقوبة إلهية، لأن العين مناط السَحِر. ومن الطريف أن مالك «سَحَر» نهوضه معافىً بعد كل عملية، فقال إنه صار كقميص التترون تتقطع خيوط الترزي منه ويبقي القماش كما هو.

أما مالك في نظر أهله الرباطاب، فغير ما هو عليه في نظر عبد المولى تمامًا. فوصفه نسيبه نور الدين بأنه مرح وسخي، فتح بيته المتواضع (الذي يقع بين محطة سكة الحديد والمستشفى) لمن يغشون عطبرة من الرباطاب للعلاج، أو تغيير خط سفر بالسكة الحديد إلى آخر، أو لقضاء بعض الحوائج. فسَحِر مالك هو نكات في نظر ضيوفه وزوّاره الكثيرين من رباطاب عطبرة. ورأينا كيف سبق لخضر محمود وصف سَحِر مالك باعتبارها نوادر.

حددت نظرة أهل مالك إليه ونظرة غير أهله إليه، الأجناس التي اختارها كل من عبد المولى وخضر محمود لرواية ما عرفا من سَحِره في خلال علاقتهما معه. فروى خضر الذي وصف سَحْرَاته كنوادر كما مرّ، ثماني سَحْرَات عنه باعتبارها نكاتًا، وضحك لها المصتنتون في قرية عتمور ملء فمهم. وروى عبد المولى، من الجانب الآخر، ستًا وعشرين سَحْرَة، اختار لتسع منها جنس اللجند. وليس إحصاؤنا هذا بقول فصل. لكن ما يستوجب الانتباه هو الإطار الذي فرضه عبد المولى على كامل مقابلتي معه. فاتسمت كل رواية عن مالك في المقابلة باشمئزاز منه. يأذن لنا هذا أن نتغاضى عن حقيقة أنه لم يذكر بيت الداء في سَحْرَات مالك السبع عشرة الأخرى. فليس يخطئ من سمع عبد المولى أنه يعتقد في شر مالك ذكر أذيته لمن استهدفه أو لم يذكرها. بل كان سريعًا إلى تعيين الأذى الذي وقع لمن سحره مالك متى سألته عنه، كأنه كان ينتظر سؤالك عن المصيبة التي ألمت بالمسحور ليجيبك على عجل. فثلاث من سَحْرَات مالك التي رواها

عبد المولى اكتسبت بيت الداء بعد سؤالي عنه، لا قبله. فلو عنيت بسؤاله أكثر فأكثر عن ذلك البيت لازداد عدد سَحْرات اللجند فوق التسع التي تطوع فيها بذكر المصيبة التي ترتبت على السَحِر.

حرص عبد المولى في خلال مقابلتي معه على التشديد على شر مالك، حتى إنه كان يعود إليه بغير حاجة. فخمس من السَحْرَات التي رواها لي كانت في معرض البرهان على تربص مالك بالناس والأشياء فلا تفوته سانحة سحر. فكان أكثر هم عبد المولى أن يبرهن على ملكة مالك في التخريب بغير توقف عند حالات مخصوصة هنا أو هناك.

وقفنا عند عناصر الصورة المخيفة التي رسمها عبد المولى لمالك. ورأيناه يقارن مالك بالسحَّار النمنم، لأنه قال مرة إنه يحس مذاق الدم في فمه متى فرغ من سَحْرَة ما. علاوة على أنه نسب إلى مالك سَحْرَة دارجة شائعة هي العنوان المطلق لشر السَحِر. قال عبد المولى إن مالك نظر إلى ابنتيه بعد ختانهما راقدتين عن خلاف في ثوب القرمصيص الطقسي أحمر اللون، فقال: «يشبهان كرت البنت في ورق الكوتشينة». وماتت البنتان ليومهما الثاني. وهذه سَحْرَة تروى متى أراد راويها بيان أن قائلها السحَّار ليس شديد الشر فحسب، بل إنه لا يفرق بين الناس متى استولى عليه شره. فبناته أنفسهن لسن بمنجاة من عينه الحارة.

فوق هذا وذاك لم يقل عبد المولى بإقرار الناس بقوى مالك القاتلة فحسب، بل عن تكليفه بوساطة آخرين لينتقم لهم من خصومهم؛ إذ سأله زملاؤه في قسم الهندسة أن يسحر ماكينة بلدوزر لتتعطل فينعموا بشيء من الراحة ريثما تعود إلى العمل. وصورة مالك كما تخرج لنا من رواية عبد المولى هي صورة سحَّار أشر، وشروره مقصودة، وغاية في المهنية. واحتجت لهذا البيان عن بنية عاطفة عبد المولى إزاء مالك لأغطّي على أنه لم يذكر بيت الداء في نحو نصف مروياته من سحر الرجل. وسبب فشل عبد المولى في المجيء بذلك البيت بسيط، لاعتقاده أن مالكًا لا يصدر عنه إلا الأذى سحرًا. فشر الرجل مسلّمة لا تستحق أن يقيم عليها الشواهد.

رابعًا: سَحْرَة الحكاية عن تجربة شخصية

تجد أدناه مثلًا لحكاية عن تجربة شخصية لواقعة سَحْرَة التيس. وسبق لنا أن سمعناها من وجهة نظر السحَّار (2.1) في جنسيّ النكتة واللجند، بالتتابع.

3.1

التاريخ: 8/ 2/ 1984

المكان: أم غدي

الراوي: محمد علي مصطفى (70 عامًا) ومن المعمَّرين في القرية.

المناسبة: مقابلة أجريتها كي أسمع من محمد سَحْرَات ود التوم لشخصه أو ممتلكاته على أيام عمله معه في مشروعه الزراعي. وكنت قد حصرت تلك السَحْرَات مما سمعته في خلال إقامتي في قرية عتمور، القرية التوأم لأم غدي. واشتهرت الأخيرة كما تقدم بعقيدة في الشغلة، وهي العزيمة في الكسب لا يلهي عنها شيء آخر، كما تقدم أيضًا.

محمد: هل أواصل الحديث عن ود التوم؟

مصتنت: طبعًا. أليس هو بطل الراوية؟

الباحث: ما هي قصتك مع ود التوم؟

محمد: تريد إذًا أن تستمع إلى حكايتي مع ود التوم. حَصَلت أول زراعة الفول السوداني في أم غدي. في الحقيقة كان ذاك أول مواسم زراعة الفول وأنجحها. ونتيجة ذلك صار يزورنا أناس كثيرون يطلبون تبرعات لمشروعات اجتماعية في قراهم، وأغراض أخرى. جاءنا أناس من أبو حمد يريدون بناء معهد علمي ديني. وكان فيهم حسن عثمان (سر تجار أبو حمد) وتجار آخرون. بعدين عزمناهم في الديوان وأكرمناهم. وقمنا رسَّلنا للأولاد يرجعوا بمراح الضان من المرعى وبينه خروف أسود كان معها. (صمت). بعدين جاءوا بالخروف وذبحناه. وكانت وليمة على شرف ضيوف أبو حمد، غادروا بعدها. ثاني يوم جاءنا أناس من قرية نادي

وقالوا إن لديهم مشروعًا لبناء مسجد أو ما عارف شنو. وثاني رسَّلنا للأولاد ليأتوا بخروف آخر وقلنا لهم: «أحضروه وتعالوا به». وقاموا بذبح الخروف. ثالث يوم جاءنا أناس من جزيرة مَري أو من أين؟ أو شنو ما عارف! السنين طالت.

مصتنت: كانوا ناس مصلحة الزراعة من بربر (مركز مجلس ريفي بربر الذي يضم الرباطاب).

محمد: شنو؟

مصتنت: كانوا اناس مصلحة الزراعة من بربر.

محمد، صاح، كانوا ناس مصلحة الزراعة من بربر، جاءونا هنا في أم غدي، وأرسلنا للأولاد كي يأتوا بخروف ثالث لنذبحه لكرم الضيوف، وجاءوا به وذبحناه. بعدين هناك ود التوم كان يلعب السيجة مع آخرين في ظل الدومات التي أمام بيتنا، وكان متابع كل يوم حركة الخروف الذي أرسلنا للعودة به من المرعى وذبحه. بعدين قال لمن حوله: «خرفان محمد زي البطيخ كل ما تنقر واحدة تطلع ناضجة وتقطعها بالسكين» (ضحك الراوي والمصتنتون معًا). وكان عندنا في القطيع تيس خصي نرعاه لأغراض سِبر. بعدين التيس هذا... (يقف ويسترجع نفسه) غسل الأولاد أجزاء التركتور وتركوا كيروسين النظافة في طشت تحت شجرة السيالة التي تقف أمام بيتنا. فجاء التيس ومباشرة انحنى فوق الطشت وشرب الكيروسين كله وملأ بطنه. وكانت التقاة (مسطح لدق العيش لفرز الحب من البتاب) قريبة من الطاحونة. وكان يحرسها عربي (من جماعة بادية). وبعدين لما وصل التيس محل الحرس وقع فجأة على الأرض. وأسرع العربي نحوه وذبحه فحلله وسلخه. وأخذوا أمعاء التيس إلى النهر. ولما وضعوها في الماء سال الكيروسين منها حتى بلغ جزيرة في منتصف النهر. وسألنا: هل لحم مثل هذا التيس يؤكل؟ قالوا نعم. فأخذوه لنسوانا في داخل البيت. ولم يطق أحد أكل قطعة منه. وأعطيناه للعرب الرحل بعد أن أخذت نسواننا منه الدهن لأغراضهن (في عجين تطرية الجسد). وخرجن بدهن كثير منه. نسواننا نجحن في استخلاص ذلك الدهن وما عارف ما فعلن به (يضحك).

الباحث: بعد كم يوم مات التيس؟

محمد: موضوع...

الباحث: بعد السَحْرَة؟

محمد: في اليوم الثاني بعد السَحْرَة. حصل في اليوم الثاني للسَحْرَة. اليوم الثاني مؤكد.

خلافًا للسَحْرَة النكتة والسَحْرَة اللجند، فسَحْرَة الحكاية عن تجربة شخصية تُعنى بصورة قوية بتنزل السرد في الزمان والمكان. فمحمد في نصه شديد المراعاة ليضع مصيبته من السَحْرَة في زمانها ومكانها. بينما نجد، في الجانب الآخر، رواية ود التوم للواقعة نفسها كلجند تؤرخ للحادثة بإهمال مثل قوله إنها حدثت «في وقت كان محمد يملك قطيعًا كبيرًا من الضان». لكن محمد يُفَصِّل السرد فيقول إنها وقعت في موسمهم الأول لزراعة الفول الذي نجح نجاحًا لا يقارن بما بعده. السَحْرَة اللجند تغاضت عن زمان الواقعة تمامًا (2.1). علاوة على أن تكرار قدوم الضيوف وإكرامهم بذبح ثلاثة خراف من دارج أسلوب الحكي الشعبي الذي تحدث فيه كل حادثة درامية ثلاثًا. وكان يمكن لمحمد ذكر الواقعة مرة وما تكرر اختصره في «أعد»، كما رأينا ود التوم يفعل (1.3). لكنه ذكر كل واقعة ضيافة باستقلال عن الأخريات بتفصيلاتها كلها. وبدا في ذلك التكرار وكأنه مستمتع بتدوين آيات كرمه، متمهلًا، واحدة بعد الأخرى. حتى الأشجار الواردة في حكايته عن تجربة السَحِر الشخصية اتخذت أسماءها وموقعها ووظيفتها في القص، بينما أهمل ذكرها ود التوم في اللجند حتى ذكّره المصتنتون بها. وأخيرًا فإن محمد يُفَصِّل في وصف التيس: فهو خصي موقوف للسبر. وذلك بخلاف تيس السَحْرَة النكتة الباهت المتقحم (1:3) أو خراف اللجند الكثيرة التي لا يميزها مميز (2.1). فليس لأي من هذه الحيوانات خصوصية تيس الحكاية عن تجربة شخصية.

رأينا كيف أن مَدّ سَحْرَة الحكاية عن تجربة شخصية يتجاوز بيت القصيد وبيت الداء اللذين تستنفد عندهما السَحْرَة النكتة والسَحْرَة بالتتابع، طاقتهما. فلا تترك حكاية التجربة الشخصية ضحية السَحْرَة مصابًا وميتًا كما هي الحال

في السَحْرَة اللجند. فهي تواصل الحديث عن رجال ونساء من ذوي التدبير، لم يستسلموا أمام موت التيس، بل سعوا للتربح من المصيبة على الرغم من كل شيء. فرأينا الحارس يذبح التيس وفق شريعة الإسلام لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. أما خيط الدم النازف من أمعاء التيس في النهر سابحًا حتى الجزيرة فهو متعة سردية عالية. واصلت سردية التجربة الشخصية الحكي عن كيف لم يتخلص محمد وأهله من لحم التيس إلا حين اتضح أنه غير صالح للأكل. ومع ذلك فنساء الدار أخذن دهنه لأغراضهن في محاولة لجلب آخر نفع منه. والتراتبية الاجتماعية التي وضحت في الانتفاع من التيس القتيل ممتعة في حد ذاتها. فلما وضح لأهل البيت أن لحم تيسهم غير صالح للأكل، تركوه للبدو ذوي المَرتبة الأدنى من مرتبة أهل البيت، ليقدروا لأنفسهم كيف ينتفعون منه. ثم أخذت النساء شحمه لتصنيعه دهونًا لمساج (لتدليك) أزواجهن. وادعاء محمد أنه لا يعرف ما ستفعل نساؤهم بالشحم فيه تلميح جنسي. وضحك بعد قولته هذه ليؤشر على ذلك الموحى.

تستهلك السَحْرَة اللجند والسَحْرَة النكتة سرديتهما، بالتتابع، عند بيت الداء أو بيت القصيد. إلا أنهما يعوضان المصتنتين عن صغر حجمهما السردي. فالنكتة السَحْرَة تضحكهم ببيت القصيد، بينما تعزز السَحْرَة اللجند عقيدتهم في شر العين ببيت الداء. لكن لا تستنفد سَحْرَة التجربة الشخصية نفسها عند أي من البيتين. لذا فهي تبحر في سردها، وتُنزله في زمانه ومكانه لا يعتوره نقص. فمثل هذه السَحْرَة بحاجة إلى السردية، أي الحكي، لأن ذلك سبيلها للفت المصتنتين بقوة إلى الأذى الذي أصاب ضحية السَحْرَة. فيمكن للسَحْرَة النكتة أن تفشل، وللسَحْرَة اللجند أن لا تقنع بالعقيدة التي قصدت عرضها. لكن عز على راوي سَحْرَة التجربة الشخصية أن لا يجد من مصتنتيه أذنًا صاغية لمصيبته وتعاطفًا كريمًا.

تحدق بسَحْرَة التجربة الشخصية مجازفات في التواصل مع الآخرين. وأوضح ما يكون هذا في طرائقها الخاصة التي تتوسل بها للمخاطبين وللمشكلات التي تتعرض لها في ترتيب ختامها. فراوي مثل هذه السَحْرَة يحتاج إلى سرد يؤرخ لدقائق الواقعة ومنعطفاتها ليخلص إلى حجته بأن السَحِر من الفَكَر، أي من الحسد. وسبق لنا تعريف الفَكَر بأنه أن ترى وتفكر بحسد في الوقت نفسه. فالفَكَر بالتعريف

منجذب إلى الأداءات الموفقة. وهو يتربص بالذين يقبلون على أعمالهم بيقظة وضمير، غير ملقين بالًا للراصدين عن كثب وبحسد. ويعرّف الرباطاب الفَكَر بأنه «خلى بالو فيهو» (حرفيًا وضع باله فيه، راقبه عن قرب وبحسد)، مثل أن تقول «هذا الرجل شديد في شغله» حين ترى أحدهم منصرفًا إلى شغلته مجيدًا فيها. وسَحْرَة التجربة الشخصية توظف حيلة السرد لتعرض علينا مثل هؤلاء الأفراد الأفذاذ في شغلهم ممن يَغرون بالفَكَر بهم من دون علم منهم. فالسَحْرَة تقدمهم في روتينهم الناجح قبل أن يصيبهم مجاز السَحِر. ولهذا اعتنى محمد جدًا ليسرد علينا تفصيلات همته في استقبال وفود ضيوفه وإكرامهم التي أغرت به ود التوم، قليل الشغلة، الذي كان تحت شجرة الدوم يقطع الوقت في لعب السيجة.

نجد مصداقًا لعناية سَحْرَة التجربة الشخصية بتفصيلات همة ضحية السَحْرَة قبل إطلاق مجاز السَحِر عليه، في ما رواه عباس علي مصطفى من هذه السَحْرَات.

3.2

التاريخ: 8/ 20/ 1984.

المكان: أم غدي.

الراوي: عباس علي مصطفى (انظر 3:1).

المناسبة: متابعة لحلقة مضت قبل أسبوع، في مأتم في عتمور، حدثني فيها عن سَحْرَات أصابته. وأردت بتلك المقابلة تسجيلها عنه.

سال وادي عرب بنهر العطبرة في عام 1968 بعد أمطار غزيرة. بعدين محمد (شقيقه الأكبر) كان في عطبرة، لكن تركتوره في أم غدي. وطلب محمد مني أن أحضر بالتركتور إلى وادي عرب لنزرع العيش. ولكن كنت مقيدًا في أم غدي بموسم الفول السوداني الذي جاء وقت زراعته. وكنت أريد زراعة الفول قبل أن أذهب لزراعة العيش. كانوا يستعجلوني للذهاب إلى وادي عرب، بينما كنت أريد أن أزرع فولي أولًا. وبدأت اشتغل في زراعة الفول وحدي لأن أجرائي المزارعين تخلفوا عني. كان وابور المياه عندنا كبيرًا، وفي الفيضان يرفع ماءً يحتاج إلى ما لا يقل عن سبعة أو ثمانية رجال للإشراف على سيلانه في الجداول. وبدأت

أذهب إلى ضفة النيل وأُشَغِّل الوابور بمقدار ما يملأ القناتين الرئيسة والفرعية لري أحواضي فأغلقه. ظللت أملأ القناة الرئيسة وأخزن الماء ثم أفتحها ليذهب الماء إلى القناة الفرعية بالقدر الذي استطيع السيطرة عليه لري حياضي. بعدين ود التوم وجماعته في أنسهم المعتاد في كل ظهر تحت شجرة الدوم التي ذكرها محمد قبلي. كان اليوم قائظًا وأنا أسقي زرعي. كانوا يتكلمون تحت الشجرة ويسألون كيف يقوى عباس على ضخ الماء من الوابور وسقاية زرعه في الوقت نفسه. (وذكرنا في ما سبق كيف أنه كسر ساقه نتيجة هذه السَحْرَة - الفَكر).

رسم عباس مشهدًا لحالة مثالية من «شَغَلة» أم غدي التي نراه فيها نازلًا، بكليات فكره وقواه، يسقي زرعه. وبتركيزه على هذا المشهد الافتتاحي يجري إعدادنا لنُرَوَّع بالفجائية التي أخذته من روتين الشغلة نتيجة كسر ساقة بسبب السَحْرَة. ونرى من جديد كيف أن القول «يسترزق» من الشغلة، كعمل واقعي مكتف بذاته وثمراته، ويصيبها في مقتل. فنرى في جوانب مختلفة من سرد عباس صورًا شتى لشغله الذكي المرهق في حقله. ولا يغيب من سرديات سَحْرَة التجربة الشخصية ود التوم العابث تحت شجرة الدوم يلحظ بحسد همة القائم بشغلته. فالسَحِر كما تصوره سَحْرَة التجربة الشخصية نبع لارتباكات مجازفة في الحياة. وربما يُعَرِّف هذا التصور بطبيعة سَحْرَة التجربة الشخصية التي تعطي العالم المرتجل معنىً عن طريق السرد. وتتخذ المخاطبة للآخر طبيعة خاصة في سَحْرَة التجربة الشخصية. وتُعَرّف المخاطبية بأنها صفة توجيه الخطاب إلى آخر، أي أن تأخذ في الاعتبار خلفية تذوق المخاطب للقول لدى الحديث إليه[40]. وفي المثال التالي نجد الراوي يخاطب مصتنتيه من النساء مباشرة مستخدمًا علامة التأنيث «تي» في الفعل مثل «قلتي».

3.3

التاريخ: 8/ 9/ 1984.

المكان: عتمور.

(40) Bakhtin, *Speech Genres*, p. 95.

الراوي: خليفة محمد أحمد (54 عامًا)، مزارع.

هل ترى هذا الجزء من حقلي المزروع برسيمًا الآن؟ هل ترينه (مخاطبًا زينب،65 عامًا)؟ زرعت هذا الجزء في ذلك الصيف. الموسم كان طيبًا. لم تسع الأرض ما أنتجته. ذلك النتاج ما تتوقعه من حقلين من مثل حقلي. وقمت مبكرًا في يوم، وحصدت المحصول كله في مرة واحدة. بعض نسوة جيران لنا...

زينب: شنو؟

الراوي: حصدت محصولي. حصدته.

زينب: قش؟

خليفة: نعم. حصدت العيش. بعدين النسوان جئن وبقن يَقطَعن (ينمن) فوقي.

زينب: أكن نساء؟

خليفة: نعم. نسوان من الحلة. رمني بالعين الحارة. ركزت على كلامهن القالهن شديد وبسرعة نسيته. لكن عاينت لهن شديد باتهام بالعين. ولما لقن أنا كشفتهن نسبن المجاز لود الهدع (السحَّار). ووالله العظيم وتاج السر الموجود دا يشهد بكلامي هذا. تاج السر كان في دربه ليقطع نخلات عمي المشرقيات في الطرف الثاني من الحقل. وأنا مشيت أقطع مشرقياتي أيضًا. كلمات النسوان تطن طوالي في قلبي. ولما طلعت النخلة نسيت كلام النسوان بالمرة.

(وواصل خليفة يحكي كيف أنه سقط في خاتمة الأمر من النخلة في الماء عند حجرة البحر. وقالت زينب إنها بالفعل كانت هناك حين وقع خليفة وحكت ملابسة ما للبرهان على ذلك).

يبدو أن رواة سَحْرَة التجربة الشخصية بحاجة إلى مصتنت مخصوص يوجهون إليه قولهم. فهم بلا استثناء يخصون بالقول هذا المصتنت الخاص، أو ربما يدعونه دون غيره من المصتنتين لمشاركته الحكي. فاندفاع القص في سَحْرَة التجربة الشخصية يكسر إطار المقابلة التي يزج الباحث فيها الراوي. فرواة هذا

الجنس يتخطون الباحث الغريب عنهم ليخاطبوا مصتنتًا أو آخر ممن يحسن التواصل معهم كشاهد عيان عليم بزمان الحادثة ومكانها. فمن البادي أن سَحْرَة التجربة الشخصية لن يكتب لها النجاح بغير هذا التبادل الدرامي بين الراوي وبعض المصتنتين. وهو تبادل يضفي على الحكاية صدقية من طرف ثانٍ يزكي الحكاية لجمهورها.

رأينا في 3.3 عناية أصيلة في جنس سَحْرَة التجربة الشخصية لوصف انغماس ضحيتها في شغلته، ما أغرى النساء السحَّارات بالفكر، لإحسانه. فليس في وسعنا أن نتخيل كيف كان سيلقي المصتنتون آذانهم لها بغير تدخل زينب فيها. فليس وظيفة مصتنتيّ سَحْرَة التجربة الشخصية أن يبقوا حيث هم مصدقين لها بسلبية. خلافًا لذلك فالمصتنتون، ممثَّلين بواحد منهم أو بآخر ممن يتداخلون في الرواية، جزء لا يتجزأ من بنية حكاية مثل تلك السَحْرَة. فالراوي قد يدعو مصتنتًا للتدخل بغير تحديده بزعمه، صدقًا أو حيلة، أنه نسي تفصيلًا في الواقعة لا يملك من شهدها معه من الإدلاء بدلوه. ورأينا في 3.1 محمد يحذف، إن عمدًا أو سهوًا، هوية الجماعة الثالثة التي جاءتهم في أم غدي ليعينهم في مشروع ما. كما فعل عباس الشيء نفسه بطلب المصتنتين أن يعينوه على تذكر بعض حكايته، كما يلي:

3.4

المناسبة: هي نفسها في 3.2

عباس: ذلك كان زمن كنا نزرع الفول. زرعنا الفول هنا في أم غدي. بعدين كان في الحقيقة، في حقيقة الحقيقية... هل زرعنا وادي عرب في عام 1968؟

إلى جانب المصتنت الذي يتخيره الراوي تجد مصتنتًا أو آخر يتطوع بإضافة تفصيلات الوقت والمكان للسردية. فروى لنا خليفة سَحْرَة أخرى من نوع التجربة الشخصية في مقابلتنا نفسها في 3.3. وجاء في السَحْرَة أنه تحمل بقوة عتالة جوالات ما على ظهره، وظل يقفز وهو يحملها ثلاث مرات بغير عنت. فجرى تشبيهه بحمار يتقافز وسرجه عليه.

3.5

خليفة: كنا في زيارة مهدي ود كرار...

تاج السر: قلت المهدي؟

خليفة: نعم المهدي.

تاج السر: هل المهدي أبوه كان حيًا؟

خليفة: المهدي عليه الرحمة كان حيًا.

3.6

المناسبة: نفس 3.5

خليفة: ولدي عمر هذا... حين انتشلوني من الماء كنت أريد أن أعوم، لكنهم منعوني وخرجت من الماء. لمّا خرجت من الماء ولدي عمر (وأشر جهته) قال: «بسم الله. هذا أبوي حسبته سمكة!» (وضحك).

هذه المداخلات بين الراوي والمصتنتين تساعد في خروج سَحْرَة التجربة الشخصية من طياتها. فالحس فيها بالزمان والمكان أكثر إحاطة وإغراءً ليتنظر المصتنتون خاملين بيت القصيد، فيضحكون كما في السَحْرَة النكتة، أو بيت الداء ليفزعوا. فكثير من مصتنتيها يتدخلون بتفصيل لزمانها أو مكانها هنا أو هنالك، في سبيل كشف أنهم أحسنوا الإلمام بوقوعها وشهود على أضرارها.

عادة ما يرتب راوي سَحْرَة التجربة الشخصية سياقًا لبيت القصيد بمقدمة سرديته. فربما يجد الراوي والجمهور هذا البيت مسليًا، لكنهم لا يرونه ختام الحكاية. كما أن الراوي يتوسع في بيت الداء فيفصل في وقائعه. وربما تضمّن ذلك محاولة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، كما رأينا في 3.1. فخليفة في روايته لسحرتيه 3.3 و3.5 يتبسط في وصف ما قام به لعلاج الضرر الذي أصابه من السَحِر. بل ربما استطرد الراوي وجاء بظرف لازم السَحْرَة قليل التأثير في المصتنتيين، فخليفة يضمن 3.6 «سَحْرَة داخل السَحْرَة» روى فيها كيف أن ابنه نفسه سحره وهو لم يكد يسلم من السَحْرَة الأولى.

مشكلة راوي سَحْرَة التجربة الشخصية الكبرى هي كيف ينهي حكايته. فليس لسحرته حدود قاطعة مثل بيت القصيد أو بيت الداء، كما ليس ثمة لازمة متفق عليها تختم الحكي مثل «انحترت وانبترت...» في الأحاجي. ولذا، هذا الراوي متروك لفطنته لينهي حكايته بتوفيق. واضح من إنهاء محمد لسَحْرَة التجربة الشخصية (3.1) أن هذه النهاية غير سهلة ولا هي مما يمكن التنبؤ به. ورأينا كيف أنهى محمد بعض تلك الحكايات، إما على نبرة متفائلة أو ملتبسة. ففي(3.1) وضح لنا أنه يكاد يتعثر في موضوع ما قد تفعله النساء بالشحم المستخرج من التيس. وبالطبع محمد تَصَنَّع أنه لا يدري صنائع النساء بالدهن الذي يدخل في صناعة مسوح يسبق الجماع. وكان انطباعي أنه احتاج إلى ادعاء الجهل بذلك كحيلة بلاغية لينهي قصته بصورة موفقة ما.

أما الخاتمة فكثيرة الورود لهذا الحكي عن تجربة شخصية فهي «العين كعبة» (كأبة، شريرة). وهي صيغة تدعو إلى التأمل في الشر مما يمت إلى أخلاقية القصة[41]. كما أنهى خليفه سحرتيه بهذه العبارة الخاتمة. لكن هذه الخاتمة التقليدية اختيارية مع ذلك. فعباس لم يلجأ إليها في حكاية سحرتيّ ود التوم له. ففي أنس لي معه على فراش عزاء أنهى سَحْرَة لتجربة شخصية بقوله «السَحِر كعب». لكنه في المقابلة المرتبة معه أنهى رواية سَحْرَة من تجربته الشخصية بقوله ضاحكًا: «دا الشيء (الأذى) الود التوم سببه لي». وأنهى الأخرى بقوله «الأذى دا سببه سَحْرَة ود التوم. نحن عرفنا إنه حصل من ود التوم. طبعًا كل شيء مقدر بالله. وما في شيء بيد إنسان. ما في زول يزعم عمل شيء بنفسه، لكن مع ذلك قلنا المصائب حصلن من السَحْرَة». وواضح أن هذه الخاتمة هي صدى للسؤال: «أي سَحْرَة حصلت لك من ود التوم»؟ التي بدأت بها لمقابلة مع عباس.

خامسًا: السَحْرَة اللغز

وجدت أن 3.5 في المئة من حصيلتي في جمع السَحِر هي من السَحْرَات الألغاز. وهذا السَحِر الملغز نوعان. في النوع الأول تجد سحَّارًا

(41) Sandra Dolby-Stahl, «The Personal Narrative as a Folklore Genre,» Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1975, p. 182.

متمرسًا ومشهودًا له بذلك يختبر زملاءه في صنع مماثلات لمادة سبق أن اختارها. والنوع الأكثر شيوعًا يقوم على اختبار والد أو قريب سحَّار لابنائه أو أبناء الأقرباء في السَحِر. وخطة السَحْرَة اللغز بخلاف اللغز كما نعرفه. ففي اللغز نبدأ بالسؤال ليجتهد المصتنتون في العثور على الإجابة. أما في السَحْرَة اللغز فنبدأ بالإجابة لنعثر على السؤال من بعد.

4.1

التاريخ: 6/ 2/ 1984

المكان: كرقس غرب

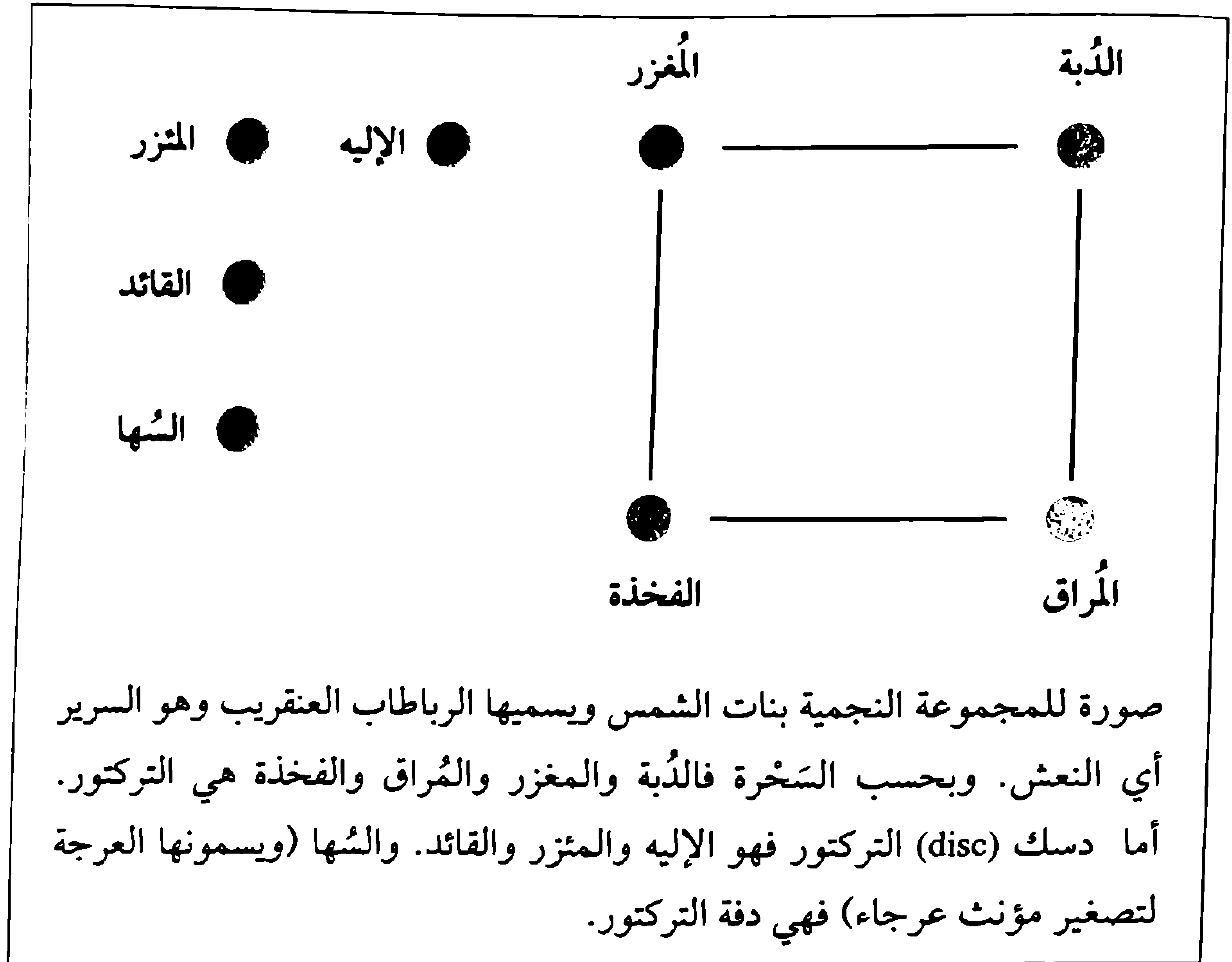
الراوي التجاني كرز (1.1)؟

المناسبة: جلسة مفتوحة لتسجيل سَحْرَات

التجاني: كان هناك الطاهر ود أيوب البقول السَحِر. بعدين كان ضمن جماعة في مناسبة عرس، وسحَّارون يتأنسون معه. ومنهم من يعبر عن نفسه (بالسَحِر). ولاحظ الطاهر أن بعضهم يَسْحر لكن ينسب سحرته إليه، ويقول الطاهر قال وقال. فالطاهر كلمهم قائلًا: «جاء الوقت لأمتحنكم في السَحِر، واليسقط لا يقول ثاني الطاهر قال وما قال. والنجح منكم ممكن يَسْحَر ويقول الطاهر قال». فردوا: «أها نَسْحَر شنو»؟ قال: «عاوزكم تشبهوا لي العنقريب (بعض بنات نعش من النجوم)، وأيضًا ساعة محطة عطبرة، وثالثًا أبو القدح مسلوخًا. ماذا يشبهون»؟ لم يأتوه بأوصاف مقنعة. حاولوا جميعًا ولم يأت أحدهم بتشبيه قاطع مقنع للطاهر. فقنعوا وقالوا له أن يحل سؤاله بنفسه. قال الطاهر: «نجم العنقريب (بنات نعش) كله هو التركتور، والمغزر والإلية والمئزر فهي زي دسكه والسها (العريجة في عبارتهم) هي دفته (انظر الشكل 6-1). ونأتي لساعة المحطة فشوكاتها مثل حمار أرجله الأمامية موثوقة وهو يرعي في حياض قش. فهو يتحرك بقفزات مقيدة محدودة من جزء من المرعى إلى آخر». بعدين الواحد حين يريد سلخ أبو القدح يبدأ بأن يعلقها ويرفع صدفتها الأمامية فتظهر أمعاؤها من أعلى مثل ماكينة اللوري. فأنت ترفع الكبوت لتفحص الماكينة.

الشكل (6-1)

لا يحد خيال السَحِر إلا السماء



صورة للمجموعة النجمية بنات الشمس ويسميها الرباطاب العنقريب وهو السرير أي النعش. وبحسب السَحْرة فالدُبة والمغزر والمُراق والفخذة هي التركتور. أما دسك (disc) التركتور فهو الإليه والمئزر والقائد. والسُها (ويسمونها العرجة لتصغير مؤنث عرجاء) فهي دفة التركتور.

التاريخ 6/ 15/ 1984

المكان: كرقس غرب

الراوي: صديق الحبيل (30 عامًا) مزارع ورواسي مركب وبناء وزبال.

المناسبة: مقابلة مع الحبيل لتسجيل بعض سَحْرَاته.

كانت هناك سلحفاة راقدة معتدلة على ضفة النهر. بعدين عمنا قال: «اسحروا لي السلحفاة». قلنا: «نسحر ليها شنو راقدة مثل كوريق (مجرفة) بلا مقبض»؟ بعدين بنت أختي صغيرة قالت: «متل ساعة الجيب».

أبو القاسم كرز: شوف دي مباراة.

مع ورود «بعدين» التي تفيد تتابع الحوادث في رواية السَحْرَة اللغز أعلاه، إلا أنها قليلة الأثر في تطوير حبكتها كما هو الحال في السَحْرَة النكتة أو اللجند أو التجربة الشخصية. كما أن السَحْرَة اللغز منقطعة عن الزمن. فالفضاء بين طرح اللغز وحله مفرغ من الزمن بالكلية[42]. فالسَحْرَة اللغز صماء عن الزمن في مقارباتها بين مفردات ثقافة الرباطاب. ومعلوم أن للغز أكثر من إجابة وكذلك السَحْرَة اللغز. فالسلحفاة كما رأينا قد تشبه بيد الكوريق أو ساعة الجيب (4.2). كما يمكن أن يكون لها شبيه آخر.

سادسًا: السَحْرَة المثل

معلوم أن لا ولاء للمثل، باعتباره جنسًا قوليًا، للحكاية التي نتج منها. فهو يخلع قصة المنشأ ليسير بين الناس مثلًا يأتي بالقول الفصل والحكمة. فهو ينبعث من خرائب تلك القصة كطائر الفينيق ليسري بين الناس إلى الأبد. وسأعرض لبعض ما جمعت من سحر المثل من الرباطاب (5.1 و5.2) لبيان طلاق المثل لقصته الأصل ليصح تطبيقه في أوضاع أخرى مستجدة.

5.1

التاريخ: 7/ 14/ 1984

المكان: ديوان خضر في عتمور

المصدر: مذكرات الحقل

إبراهيم الكدب (57 عامًا) يملك أرضًا كثيرة وهو سكرتير الاتحاد الاشتراكي حزب الحكومة في المنطقة. حدثني أنه كان ضد فكرة قيام مدرسة ثانوية للبنات في عتمور. وقال إنه تحدث إلى الداعي لبناء تلك المدرسة وهو خضر علي مصطفى بوجهة نظره أن لا مبرر لبناء تلك المدرسة إلا إذا أراد الفوز بعطاء غذاءات الطالبات. وأهم من ذلك أنه ربما جاءت الطالبة

(42) Dorst, p. 423.

حاملًا من بيتها، لكن الناس سيتهمون المدرسة وأهل عتمور بأنهم من وراء الفعل.

5.2

التاريخ: 7/ 24/ 1984

المكان: عتمور على برش بكاء

المصدر: مذكرات الحقل

كان رجال من عتمور يغايظون ناظر مدرسة البنات الثانوية العليا، لأن طالباته، خلافًا لطلاب مدرسة البنين الثانوية، ليس بوسعهن المساعدة في مشروعات العون الذاتي لبناء المدرسة أو صيانتها. وسخروا منهم قائلين إنه «حارس البطيخ» بقرينة قيامة بأمر بنات قابلات للكسر.

من الدارج تمثيل النساء بالبطيخ. ففي حجوة سمعتها قالت أم إن بناتها السبع نضجن كالبطيخ. وقال مصطنت للحجوة إنها تعني أنهم صرن للزواج. وشرح ذلك المصطنت مفيد في فهم حرج الأم من بلوغ بناتها سن الزواج من غير أن يوفقن إليه. والعانس التي فاتها قطار الزواج تسمى «بطيخة لاقة»، أي متخثرة من فرط النضج. وأصبح البطيخ واحدًا من محصولات الرباطاب النقدية منذ السبعينيات. فهم يزرعونه بكثرة للطلب عليه من سوق مدينة عطبرة. ووصف رباطابي مخاطر الاعتماد على اقتصاد البطيخ بوصف البطيخة بأنها «ماء مجلد» مثل كراس التلاميذ المغلفة. وسمعت مرة عرديب الحاج المزارع الفصيح المتعلم يترجى خضر للإسراع بتأجير لوريه له، ليأخذ بطيخه إلى السوق. وشَفَع ترجيه بقوله إن تأخر خضر في تأجير اللوري فسينفقع مصدر رزقه الوحيد الذي هو محض ماء، تحت الشمس المحرقة.

تَرَسَّخ مجاز المرأة كبطيخة من مواكبة اقتصاد البطيخ لفتح مدرسة البنات الثانوية في عتمور. فجرى تشبيه ناظر المدرسة بمزارع البطيخ، من هو على أمشاطه سائر يومه ليحمي بطيخه من التفقع في الشمس، إذ رأى

القرويون تواتر استدعاء الناظر من مجلسهم ليقف على مشكلة أو أخرى بالمدرسة.

5.3

التاريخ 7/ 23/ 1984

المكان: ديوان خضر

المصدر: مذكرات الحقل

يقيم أولياء الأمور الذين يأتون ببناتهم، وغيرهم، للتسجيل بمدرسة عتمور الثانوية للبنات وداخليتها، في ديوان خضر قبل أن يعودوا إلى قراهم. وعاد بعض المناصير إلى الديوان بعد أن فرغوا من تسجيل البنات اللائي في ذمتهم. وكنت عدت في الوقت نفسه من فرش بكاء (2.1). وكان بين المناصير الزوار واحد كثير التحرج للوقت الذي أنفقه ليأتي ببنته للتسجيل بالمدرسة. فقال: «البنات ما من بني آدم». فرد عليه مقداد الرفاعي: «البنات زي جدول الماء كثير الكسر والانبعاج. ولتضمن وصول الماء للأحواض وجب عليك أن تحمل التراب في قفة لتملأ الشرخ حيث انكسر». وتعرف الحضور من عبارة مقداد على سَحْرَة لمصطفى أيوب.

مضى مقداد يحدث الحضور عن تجربة محرجة تعرض لها في حماسته لتعليم البنات. كانت بنات عتمور وكرقس يدرسن المرحلة الوسطى بمدرسة أبو هشيم على ضفة النيل الشرقية قبل أن تكون للقريتين مدارسهما الخاصة. وتطوع مقداد في شغفه بتعليم البنات أن يصحب خمسين بنتًا إلى أبو هشيم ليجلسن لامتحان القبول بمدرستها. وجازف بذلك لأن آباء البنات أنفسهم تحرجوا من أن يصحبوهن. وأضاف: «ولو وقفوا هنا كويس، هم كانوا يضحكون عليّ طالع نازل مع بناتهم». أخذ ضيوف الديوان بعد ذلك في الحديث عن كيف كان الآباء يستحون من رؤيتهم في صحبة بناتهم إلى المدارس. لكنهم اعترفوا بأن الأشياء تغيرت بصورة درامية. فلم يعد الآباء لا يخجلون من تعليم البنات فحسب، بل صاروا يوالون تعليمهن حتى لو ساقهم إلى أم درمان. وهنا تدخل

المقداد قائلًا: «وما زالوا حاملين قفافهم يردمون الشروخ». وانفجر الحضور ضاحكين.

لم أنجح في تسجيل الحكاية التي أخذ الناس منها بيت القصيد عن البنات والجداول المكسورة. وأمثلتنا 5.1 و5.2 صريحة في بيان صدام القيم الذي نجم عن مشروعات العون الذاتي لبناء مدرسة البنات. فانبعثت في ما يبدو مجازات قديمة عن ضعف النساء. وتغذت هذه المجازات من الثقافة المعاصرة مثل ضيق الناس أحيانًا من الالتزامات المالية والتطوعية التي استوجبها مشروع طموح كبناء مدرسة بالعون الذاتي، ونشوء اقتصاد البطيخ كمورد نقدي مستجد. وخرجت علينا من ذلك مجازات جديدة. وبدا أن سَحْرَة مصطفى أيوب جسدت توتر زمنها الدامج لهشاشة النساء وهشاشة البطيخ، الأمر الذي أكسبها قيمتها كموعظة حسنة مستقلة عن القصة التي خرجت منها. فصارت مثلًا. ومن صفات المثل بوصفه جنسًا في التعبير، قطعه الحبل السري مع رحم القصة التي ولدته.

نحكم على مقتضى الحال البلاغي لبيت القصيد في سَحْرَات النكتة واللجند والتجربة الشخصية بوظيفته في الحكاية الأصل التي نشأ منها. غير أن بلاغة بيت القصيد في السَحْرَة المثل فسر كامن في براعة الاستجابة للوضع المستجد الذي خرج ليسميه ويُعَرِّف به. فراوي السَحْرَة النكتة يماثل بين وضع حقيقي وآخر مجازي، ويندمج الوضعان في حكاية نكتة. ويحفظ بيت القصيد وبيت الداء في السحرتين اللجند والنكتة على الحس بالزمان والمكان فيهما، على الرغم من وصفنا إياه بأنه عبارة دخيلة عليهما. في السَحْرَة المثل وحدها يخلع بيت القصيد حكايته المنشئة ليتطفل على حكايات مستجدة. وسنرى في 5.4 و5.5 نصين لسَحْرَة لجند وسَحْرَة نكتة متتابعين سنقارن كيف توظَف بيت قصيدهما بطريق المثل.

5.4

التاريخ: 7/ 17/ 1984

المكان: مدرسة عتمور الثانوية العليا للبنات

الراوية: فتحية ود التوم (17 عامًا) طالبة وبنت ود التوم السحَّار المعروف.

المناسبة: خلال جلسة مفتوحة في فصل بالمدرسة لتسجيل سَحْرَات بعد كلمة وافية عن مهمتي البحثية في منطقتهم.

جاء ذكر امرأة كثر زواجها وطلاقها معًا. قال ود التوم إنها مثل شباشب زمننا فلا تحتاج لسوى تغيير سيرها الأعلى لتواصل استعماله. ويقال إن المرأة أصيبت برشح من جراء السَحْرَة. وجاءت فتحية بالسَحْرَة في سياق مناقشتها أن السَحِر والأذى قد يحدثان في وقت معًا بغير أن يكونا علة ومعلول.

5.5

التاريخ: 7/ 14/ 1948

المكان: جزيرة كرقس

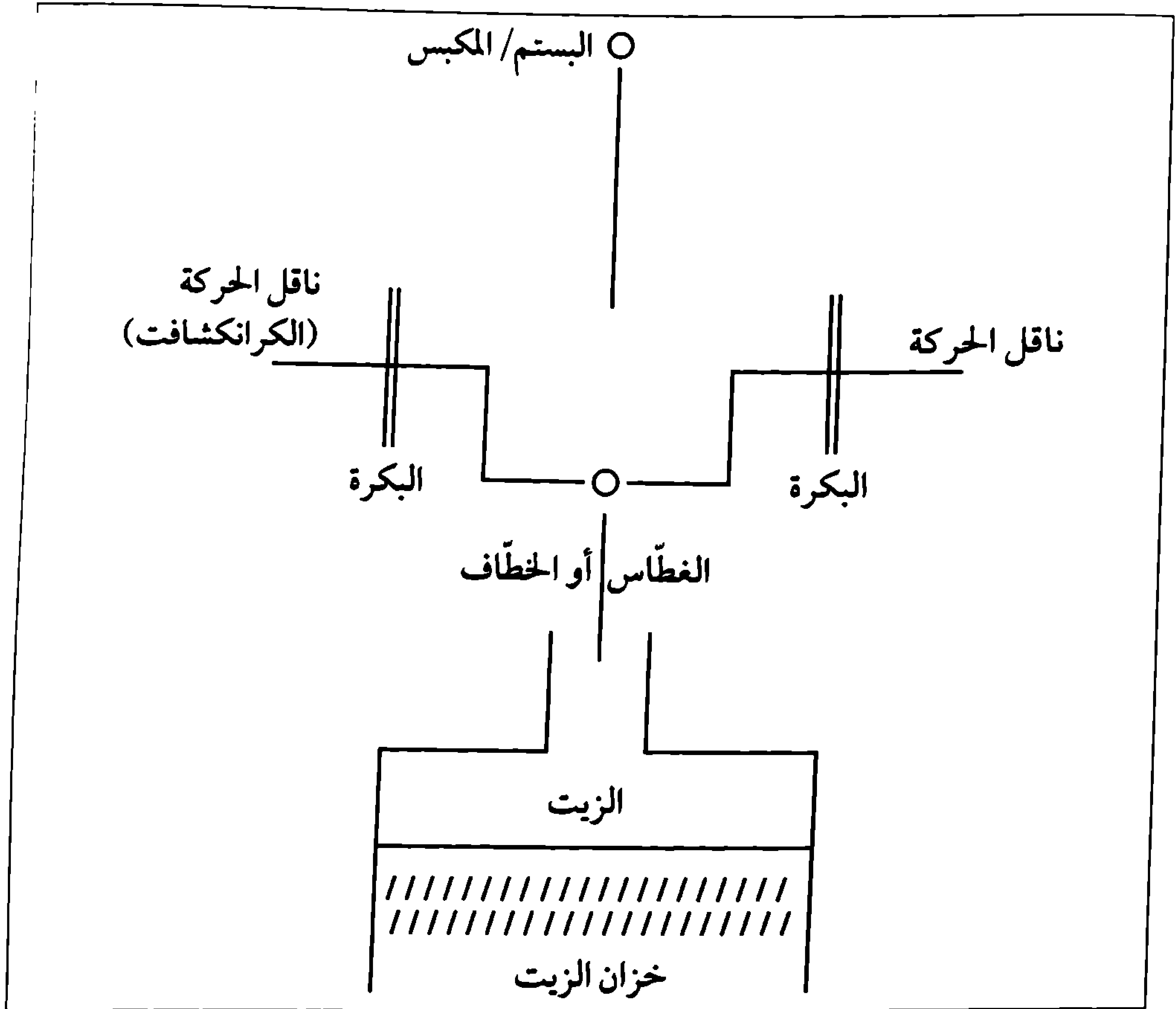
الراوي: صديق الحبيل (انظر 4.2)

المناسبة: كتبت النص عفوًا خلال أنس.

كان موسم انحسار فيضان النيل. وأرادت جماعة من الرجال خوض النيل إلى جزيرة كرقس ومعها حميرها. فسأل بابكر، شيخ قرية عتمور الرواسي الحبيل والسحَّار، عن الماء إن كانت غريقة. فقال الحبيل: «لن تصل الخطَّاف» (مجازًا للقضيب، الذكر). ورجع الحبيل في عبارته هذه إلى ترتيب في مضخة المياه تكون به صالحة للشغل متى بلغ أعلى رأس خطافها وحدة زيت الماكينة (انظر الشكل 6-3). وأراد الحبيل بمماثلة الذكر بالخطّاف أن يعطي بابكر فكرة عن عمق الماء. ويقال إن بابكر لم يفهم نقطة الحبيل من أول وهلة. وما أن خاض قليلًا في الماء حتى وقعت له وانفجر ضاحكًا حتى تساند على حماره لئلا يقع في الماء من فرط ما ضحك. وسنرى في 5.6 كيف جرى توظيف السحرتين كأمثال في مناسبة أخرى لإغاظة رجل ما.

الشكل (6-2)

الآلة والرجال



5.6

التاريخ: 7-20-1984

المكان: عتمور

المناسبة: عقد زواج

أخذت حلقة الأنس صورة الملاكدة (وبيانها في الفصل الثالث) الغَيَّاظة. واستهدفت أولًا عثمان الماحي، ناظر ثانوية البنات الذي كانت إجراءات ترحيل عروسه إلى بيت الزوجية موضع رصد من الجميع. لكن عثمان طلب من الحضور

الشفقة به وملاكدة خالد بدلًا منه. وكان سلوك خالد منذ أسابيع بعد زواجه الثاني من مطلقة مرصودًا أيضًا. فلاحظوا على خالد أنه توقف عن رفع الآذان كما عوّدهم. كما وجدوه يعتني بمظهره بصورة مبالغ فيها في أيام الأسبوع التي يذهب فيه إلى زوجته الجديدة التي تسكن بجزيرة جدعنات بجهة كرقس غرب. حين ذكروا في الأنس زوجة خالد الجديدة قال ود التوم: «هذه التي جدد لها السير» ملمحًا لسَحْرَة الشبشب في 5.4.

كما تطرق أحدهم بعد ذلك إلى الطريقة التي يرفع بها خالد طرف جلابيته بيديه حين يخوض النيل إلى جزيرة جدعنات حيث تقيم زوجته الجديدة. فوصف أحدهم ذلك كمثل من يحمل خروفًا بين يديه. فماثل بين لون جلابية خالد بنية اللون وصوف الخروف. ونقول عرضًا أن حمل الخروف بين اليدين لازمة في السَحِر. وساقهم موضوع خوض الماء إلى سَحْرَة الخطّاف (5.5). قال أحدهم إنه متى خاض خالد ماء النيل عائدًا من بيت زوجته إلى الضفة الغربية وبلغ «الخطّاف» فلا غُسل عليه. ولما رأى ود التوم أن خالد قد ناشته السَحْرَات وصفه بأنه مثل من وجد عقربًا في لباسه تلدغه في محاولاته العديدة للتخلص منها.

لن يكترث المصتنتون للحكاية المنشئة لهذه السَحْرَات الأمثال متى جرى تطبيقها على وضع ماثل. فبيت القصيد جاهز لإعادة توظيفه للإحاطة بوضع مستجد.

سابعًا: السَحْرَات المؤدَّاة

يعتمد استخدام السَحْرَة المثل على استدعاء بيت قصيد من سَحْرَة سلفت. أما في السَحْرَة المؤداة فغالبًا ما ارتجل السحّار السَحْرَة بينما هو يشخصها أمام مصتنتين. واشتهر بأداء مثل هذه السَحْرَات كل من ود التوم من عتمور، ومحمد الخير عمر من قرية أمكي المجاورة. ويسمي محمد الخير مثل هذا السَحِر «مجادعة». وهو مصطلح يشمل كل تبادل قولي فني. ويضيف أن رؤيته ود التوم توحي له بالسَحِر. كما أشار إلى الحسن ود أحمد الذي يذكي نار المنافسة بينهما للسحر. ودور الحسن ود أحمد هذا كالكاتب السري لنصوص الفن القولي

السحِر، وهو كثير بين الرباطاب. لكنه أوضح ما يكون في فن المبارزات الشعرية المعروفة بالطري كما مر. وأدناه مثلًا للسَحْرَة المؤداة.

6.1

التاريخ: 8/ 6/ 1984

المكان: عتمور

الراوي: ود التوم

المناسبة: مقابلة

ود التوم: جاء محمد الخير للعزاء في فراش بكاء. وما أن رفع يديه بالفاتحة حتى اختفيت وراء عمود في الديوان. سألني الناس لماذا دسست نفسي، فقلت: «أريد قتل التمساح (محمد الخير)». فالدارج في صيد التماسيح أن الصائد يلبد في موضع هادئ، حيث شوهد التمساح من قبل. ونبه الناس محمد الخير إلى موضعي وراء العمود. بعدين خاف جدًا، لكن المسألة كلها عدوان كاذب.

6.2

التاريخ: 8/ 22/ 1984

المكان: أمكي

الراوي: محمد الخير عمر (6.1)، مزارع

كنت جالسًا في بيت عبد الرحمن حين دخل علينا ود التوم، فقال لي: «مالك مزعوج كذا مثل قطة نافشة الذيل لرؤية كلب». فبدأ يحملق فيّ. فنظرت في وجهه ووجدت ذقنه غير حليقة وعلى شعره غبشة مائلة للخضرة. فقلت: «تشبه حمارًا حمامي (أخضر اللون)».

6.3

التاريخ: 7/ 22/ 1984

المكان: عتمور، فراش بكاء.

كتبت في مذكرتي عن هذا اليوم ما يلي: «بدأ الناس يحدثونني عن لقاءات ود التوم ومحمد خير. فحكوا قصة القط والكلب (6.2). ويقال إن محمد الخير رد على ود التوم حين ذكر السَحْرَة بسَحْرَة: «قالو لي حدفت عجلة قبل أيام». والإشارة هنا إلى سقوط ود التوم من أعلى شجرة كان يقطع أحد فروعها بفأس. فشبّه محمد الخير سقوط الفأس من ود التوم وهو يتهافت إلى الأرض بعجلة وابور ضخ الماء التي تنحل من الماكينة وتطير خلال التشغيل من بؤس الصيانة.

ترتفع قيمة السحَّار باعتباره ونّاسًا بمثل السَحْرَات التي يؤديها أمام جمهور عادة ما نظر إلى السَحِر بصورة مرتبكة بين الشجب والاستحسان. فالسحَّارون، بأدائهم السَحِر على مسرح المجتمع، كمن يسعى للحصول على مزيد من الشوكة الأدائية التي جاء في وصفها ما يلي:

حقًا فإن الأداء للمجاز تشخيصًا يُقصد به صقل شوكة المجاز البلاغية. فالترجمة السيميائية من القول إلى التشخيص بالجسد تمكن لفعل التواصل بجذب انتباه المشاهدين بصورة خاصة وفاعلة. وتقع تلك الشوكة أيضًا بكشف التشخيص لمفارقات المعنى في المجاز الذي يصل ما لا يتصل من الأشياء إلا بإعمال الخيال[43].

---

(43) Richard Bauman, *Let Your Words be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers* (London: Cambridge University, 1983), p. 86.

خاتمة المطاف

هذا كتاب كما رأيتم عن ثقافة الرباطاب الذين هم شعب في الجماعة العربية الإسلامية اشتهر وصفها بـ «الشماليين» لموطنهم في شمال السودان عند النيل الأوسط. كما ذاع عنهم اسم «الجلابة»، لمهنتهم الباكرة في التجارة الجَوّابة بأنحاء القطر. لكن صح وصفهم بأنهم عرب ومسلمو النيل الأوسط، لأن في البلاد جماعات عربية كثيرة في جهاتها وبواديها. وتميزت هذه الجماعة من غيرها بأنها التي خرج منها صفوة النادي السياسي السوداني، لملابسات تاريخية، أكثرها تأثيرًا أن الإنكليز ركزوا في اقتصادهم على مناطقها دون غيرها من المناطق التي استكثروا تكلفة إعمارها. واكتسبت صفوة جيلها لخمسة عقود من الحداثة الاستعمارية، تعليمًا ووجاهة استثمروهما في الحركة الوطنية التي كانت قاصرة عليهم تقريبًا. وآلت مقاليد الحكم إليها بعد تصفية الاستعمار في عام 1956. ومعلوم الآن أن البلاد لم تسعد بأداء هذه الصفوة العربية المسلمة المخصوصة في الدولة، فانشغل الناس لعقود بماهيتها أو هويتها طلبًا لفهم عوار أدائها السياسي.

حاول كتابي أن ينفذ إلى هوية هذه الجماعة، موضوع النزاع، من زاوية اللغة العربية وبلاغتها بموجب استخدام «عوام» الناس الشماليين لها. ورأى القارئ ميلاد مجاز السَحِر الرباطابي في أوضاع تاريخية وثقافية واجتماعية، وتَفَرُّق كلمة الرباطاب حول تصنيفه وفاعليته تفرّقًا استصحبناه في البحث بقوة. وسمى الباحثون مولد القول مثل السَحِر في مثل هذه الأوضاع «الانعطافة اللغوية» في العلوم النفسية والإنسانية والاجتماعية خلال العقود الأخيرة منذ السبعينيات. وهي انعطافة اكتسبت بها اللغة أهمية مركزية في تفسير الحياة الاجتماعية وانعقدت بها،

بالنتيجة، هوية العالمين. فسعى المنظرون في هذه الحقول من المعرفة في أثر دي سوسور، ومتأثرين باللغويات التركيبية، لفحص العلائق المعقدة بين اللغة وإنتاج الحياة الاجتماعية، بل واتحادها بالإنسان، في قول العالم النفساني الفرنسي جاك لاكان: «فبعد أن تصير الكلمة قولًا لن يعود المتحدثان بعد القول كما كانا قبله». فعالم الكلام عنده هو الذي يخلق بصفة عشوائية عالم الأشياء السابقة لوجودنا. فليس هناك إذًا غير الكلام لإعطاء معنى متكامل للأشياء. فلا وجود لأي شيء من دون الكلام. فلاكان لا يكتفي بالقول إن الذات الطفلة لا تصبح كذلك باكتساب اللغة حين تلج عالم الرموز فحسب، بل تتركب هي نفسها في الأثناء كلغة. وبناءعليه فنفسانيات الذات نفسها تعمل بطرائق اللغة نفسها بوسيط المجاز[1].

في سبيلها إلى الانعطافة اللغوية، اتجهت المباحث إلى نقد النظريات اللغوية السابقة التي أهملت الأوضاع الاجتماعية التاريخية في تكوين اللغة، وحللت العبارة اللغوية بمعزل عنها. وكانت نقطة بدئهم عند دي سوسور الذي فرق بين نظام اللغة (langue) والمهارة والأداء في القول (parole). وسأل العالم الاجتماعي الفرنسي بيار بورديو إن كان هذا التفريق مما يعين على فهم عملية الكلام - القول. فالقول، برأي بورديو، إذا لم نأخذ به باعتباره مجرد تحقيق أو تنفيذ لنظام لغوي سابق عليه، لهو همّة أكثر تعقيدًا وإبداعًا مما ينتهي إليه من ميكانيكية، في منظور دي سوسور.

في سبيل بيان أن مناط فاعلية القول راكزة في الأداء في اللغة، أعلى بورديو من منزلة الأوضاع الاجتماعية التاريخية في إنتاج العبارة. ونظر في شغل اللغوي أي أوستن، ليبين هذه الفاعلية. فخلافًا لغيره نظر أوستن، كما رأينا في العبارات الأدائية، في اللغة لا في العبارات التي تصف واقعة مثل قولنا «ذهب إلى بيته». ومن هذه العبارات الأدائية قول وكيل العروس «زَوَّجتك موكلتي». فيقع بالعبارة الزواج مباشرة وبمجرد النطق بها. وأوضح هذا أن من الأقوال ما لا يُحكم عليها

(1) جاك لاكان، «قوة الكلام في التحليل النفسي»، ترجمة عبد الهادي الفقير، ... في التحليل النفسي: مقالات.. كتب.. ترجمات.. أفكار.. آراء.. خواطر.. بالعربية (مدوّنة إلكترونية)، ([د. ت.])، في: http://bit.ly/2tfDaYn.

بالصحة أو الزيف بل بمقدار توفيقها من عدمه. فنحن بمثل هذه العبارات الأدائية لا نُخبر ببعض القول، أو نصف موضوعًا ما، بل نندرج بها في طقس بعينه. فمثل هذه الأقوال الأدائية لأوستن ليست مما يقال عنها صحيحة أو زائفة، بل نقول إنها موفقة بوقوع مطلوبها، أو غير موفقة بامتناع وقوع المطلوب(2).

أخذنا مجاز سحر الرباطاب أخذًا إلى رحاب اللغة ومنعطف العلوم إليها. والسَحِر كما بيَّنا في الكتاب حدث كلامي ذو وجوه عديدة مثيرة شديدة التعقيد. فهو، لغةً، تشبيه يعقده بليغ فصيح، هو السحَّار، بين شيئين، مما يجعله طرفة يضحك لها الناس لإصابتها وجه الشبه، وقد تخيب. ومن وجه آخر فالسَحِر وثيق الصلة بالاعتقاد بـ «الفم المعيان». فيخشى الناس منه، ويعتقد بعضهم أنه يصيب من استهدفه بالأذى. وهو محور خلاف دقيق بين أطرافه المختلفة. فالمستهدف بالمجاز يرى أنه شر مستطير، وسيشكو من مصيبة وقعت له بسببه. أما المصتنتون فهم يستطرفون المجاز وسداده، فيكافئون مرسله بالضحك، بغير أن يغضوا الطرف عن ما قد ينجم عنه من بلوى. أما السحَّار فهو وحده الذي يجادل ببراءة مجازه، وأنه متى أرسله فهو إنما يمارس حرية تعبير في الأنس واللهو مستحقة.

دخلنا في إطار هذه الانعطافة اللغوية على خطاب السَحِر كعالم اجتماعي مصنوع من محض لغة، على ضوء أنموذج لساني انتقينا مفاهيمه من باختين وميدفيديف وباسو وبراون وليفنسون وباومان وبيتسون وغوفمان. وخلصنا إلى أن السَحِر يخرق سائر الأعراف التي استنها الإسلام الشرعاني، في مفهوم مارشال هودغسون، لتحمي حوزة المسلم الأخلاقية. وهو إسلام «حنبلي»، في استخدامات المصطلح الشائعة، على النقيض تمامًا من هزل «الفولكلور» وملاعيبه التي يندس إبليس من ورائها ويتربص لإغواء البشر.

بناء على ذلك نظرنا إلى السحر من زاوية الدمائة، في تعريف ميدفيديف وباختين لها، التي هي خضوع القول لأشراط اجتماعية، يمليها في حالنا المخصوص فضاء المسلم الأخلاقي واللغوي. فرأينا أن الاحتجاج على السَحِر، أو الضحك

---

(2) Pierre Bourdieu, *Langauge and Symbolic Power* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), pp. 4-10.

منه، قائم في خرقه لهذه الدماثة بوجوه. فهو يهدم طمأنينة المسلم لعالمه المحكم صنع الله، النص الأولي أو الحقائقي في مفهوم باسو، بالتطفل عليه بمجاز، أي نص ثانوي، يعيد تركيب هذا العالم وفق مشيئة بشري وصّاف بليغ الخيال. فالعالم اكتمل للمسلم بمشيئة الرب، اكتمالًا لا يسمح بأي إعادة صياغة مجازية له من وحي الشيطان. والسَحِر يخرق هذه الدماثة أيضًا لأنه «تفرج بالحديث» في رأي الإسلام الشرعاني، أي زيادة على حاجة المسلم؛ إذ قصر اقتصاد الكلام لهذه التقوى الإسلامية المخصوصة القول على ما استوجبه المعاش أو المعاد حصريًا. وكل ما عدا ذلك فضول من «آفات الكلام»، في وصف الغزالي، يشكمها «لجام الشرع». ونَصَحت صورة متشددة من هذا الإسلام بأن يضع المرء حصاة في فمه تحول بينه وبين القول المرسل. وبهذا فالسَحِر انقلاب على هذه الدماثة بتعريض مسلم مصون الخاطر مكفول السكينة بجعله موضوعًا للضحك.

السَحِر بوصفه جنسًا فكاهيًا هو باب للهزء. وفي ذلك تهديد لـ «وجه» المرء في مفهوم براون وليفنسون. والوجه هو صورة الإنسان عن نفسه التي يرغب في أن يراها الناس كما أرادها لا تبديل لها أو تعقيب عليها. فلا يرغب المرء صونًا لوجهه أن يصبح مضحكة. فمتى صار موضوعًا للنكتة تعكر صفو التداخل الاجتماعي ودفعه. ويجد المستهدف بالسَحِر في إسلامه صونًا لوجهه. فتعاليم الإسلام بحدوده غاية الضيق في المزاح بينة ألا يسخر مسلم من مسلم؛ إذ كرم الله مخلوقه، فلا سبيل لتعريضه لمتفرج بالكلام. وتتعكر العلاقات الاجتماعية بفضل السَحِر لأن منشأه في مفهوم «العين» أي الحسد. والحسد تمرد على إرادة الله الذي قسم الأرزاق والملكات. ولذا يسارع المستهدف بالسَحْرَة لرد كيد الساحر المتمرد بالطلب منه قول «ما شاء الله» ليرده من جاهليته وليسلم بإرادة المولى.

وجدنا في مجاز السَحِر تطبيقًا دقيقًا للإنتاج الاجتماعي للقول في مباحث بورديو. واستجلينا ذلك خصوصًا حين ميزنا طائفة السحَّارين بين الرباطاب باعتبارها جماعة (guild) مشهود لها بالإصابة في السَحِر وبه. وهذه «المهنية» في الأداء مما أوضحه بورديو كما لم يفعل غيره في باب الأفعال الكلامية. فقال إن التوفيق في مثلها من عدمه قائم على وجوب صدور الفعل الكلامي مثل

السَحِر على لسان شخص متعين بحسب أعراف متعينة. فالزواج يقع مثلًا بعد قول ولي العروس «زوجتك موكلتي». وبناء عليه ففاعلية العبارة في قوله في الأداء تفترض جملة علائق اجتماعية، أي مؤسسة يقوم بحسب نظمها شخص بذاته، مخول له القول ومعترف له بذلك من الآخرين. ففاعلية القول في الأفعال الأدائية مؤسسة على سلطان مسبغ على اللغة بعوامل من خارجها[3]. وهذا السلطان ما رأينا الرباطاب يسبغونه على السحَّارين كطائفة تحترف القول بالمجاز بل تعقد لهم نقيبًا يعلمهم السَحِر.

ركزنا في بحثنا هذا مثل علماء الاجتماع على الإنتاج الاجتماعي للقول (السَحِر في حالتنا) في مضاء الكلمات، منصرفين عن دور النية من القول، التي لا سبيل إلى تحليلها اجتماعيًا. إلا أن السَحِر، ولتعدد واجهاته المثيرة، وفر لنا زاوية مفيدة للنظر إلى دور النية في مضاء الكلمات. وقلنا إنه طبيعي أن يُرَجِّح الإثنوغرافيون الأعراف، فيستقيم لهم، باعتبارهم علماء اجتماع، رؤية شوكة الكلمات بوصفها وظيفة للحقائق الاجتماعية موضوع اختصاصهم. لكن النية في السحر ليست مصطلحًا في التحليل يكشف عنه أولئك العلماء ويحتكرون تحليله دون سائر الناس. فالناس الذين يدور السحر بينهم طرف أصيل في هذا الجدال، ويشغلهم أيضًا السؤال عما لو كانت النية الشريرة من وراء قوة السحر، ويناقشون جوانبه كلها. وبعض هؤلاء يصر على أن الطوية السيئة هي التي تخرج عنها السَحْرَة. ولا يمكن بالطبع للمحللين الاجتماعيين، ممن يقولون إن أعراف القول هي منشأ قوة السَحِر، أن يقبلوا بقول هذه الجماعة من الناس عن أثر النية من غير أن يعرضوا خلاصاتهم النظرية للهدم.

بينما كانت اللغة تحظى بهذه الأهمية في تعيين الهوية، وجدنا الباحثين في ذاتية شماليّي السودان أسقطوها من حسابهم بسبل سنتطرق لها في ما بعد. وجرى هذا التهوين من اللغة، على ما رأينا من منزلتها في الانعطافة اللغوية، بمنهج تواضع على أن الشمالي مثل الرباطابي موضوع درسنا ثمرة تزاوج عربي أفريقي سفاحي أدى إلى انحطاط الدم العربي وتسريب الوثنية إلى الإسلام وتهجين اللغة العربية.

---

(3) Ibid, p. 9.

فضلًا عن الدراسات اللاحقة التي قضت بأنهم أفارقة تعربوا واعتنقوا الإسلام في ملابسات تاريخية: فلا هم عرب ولا يحزنون. ويرى الباحثون القائلون بهذه النسخة المتطرفة في إنكار عروبة الشماليين أن النوبة السودانية القديمة متصلة العرق لم تنقطع عن أرومتها خلال عمليات التعريب والأسلمة التي اعقبت غزو العرب للسودان. ومؤدى هذه المدرسة أن سكان البلاد من النوبة خرجوا من التعريب والتأسلم كما هم، نوبة ما زادوا غير أن أصبحوا مسلمين. فمن رأي وليام آدمز أن تبني النوبة لنظام القبائل العربي ردة عن زمان ممالكهم الغراء الشماء. وقال إن ادعاءهم بأنهم عرب ضرب من السخف. وزاد:

«لم يصبحوا مسلمين وحسب، بل صاروا عربًا في قرارة أنفسهم. وتوارت فيهم كل ذكرى للبهاء الحق للماضي النوبي. وانتموا إلى نسب افترعوه من أرومة قبائل بربرية قطعت البحر الأحمر إليهم، واستبدلوا أرومتهم الحق كورثة لبعانخي وملوك النوبة في القرون الوسطى»[4].

عتو هؤلاء الباحثين وفرحهم بما عندهم مروع. فمن التطرف الأكاديمي نزع العروبة ما نسبته 38.8 في المئة من السكان في الإحصاء السكاني لعام 1956، الذين قالوا إنهم عرب في سجل الدولة. ولن تُعتبر اللغة العربية لسان قوم مستحق متى تمكنت عقيدة بهذا الصلف من الباحث على المبحوث. وبناء عليه فهي دخيلة لا جدوى من بحث طرائق تشكيلها لذاتية الناطقين بها وكالة لا أصالة.

وقع تهوين دور اللغة في رسم هوية شماليّي السودان في سياق نظرية الهجنة السفاحية، بإجراءات ثلاث. **أولها**: قولهم إن الهوية لا تنعقد باللغة أصلًا. فمن رأي النور حمد أن حديث الأميركان بالإنكليزية لم يجعلهم إنكليزًا[5]. وهو في

---

(4) Willaim Y. Adams, *Nubia: Corridor to Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), pp. 563-564.

ممّا ذاع عن غزو العرب بغير دليل من كتاب منير أو مجرد معقولية أنهم جاءوا بغير زوجات، أي عزاب. يُنظر: Francis M. Deng, *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 1995), p. 10.

(5) النور حمد، «غيبة السودان الحضارية ومحنة العقل المحتل»، ورقة مقدّمة في: مؤتمر اتحاد الكتاب السودانيين «نسب السودان الحضاري»، الذي عُقِدَ في الخرطوم في عام 2013.

هذا متفق إلى حد كبير مع محمد المكي إبراهيم الذي ليست اللغة ولا الدين عنده من محددات الهوية بمعزل عن عناصر الثقافة الأخرى. فاللغة، في قوله، لا تزيد عن كونها أداة تواصل. وحجته هي حجة النور: فالمتحدثون بالإنكليزية في العالم يتفاهمون بها ولم تحولهم إلى أصحاب هوية مشتركة[6].

إلا أن قولهما مردود، لأنه لم يُفَرِّق بين تعلم اللغة واتحاد اللغة بالواحد متى كانت لغة أمه وتشكيلها له بصورة مطلقة كما جاء عند لاكان. فالحق أن هناك من تعلم الإنكليزية في غانا مثلًا ولم يصبح إنكليزيًا. لكن هناك من تعلمها (أو فُرض عليه تعلمها) عبر قرون، مثل الأسكتلنديين والولش والإيرلنديين، فصاروا إنكليزًا بصورة ما في أمة الدولة الوطنية التي هي إنكلترا أو المملكة المتحدة. إضافة إلى أن الأميركيين ممن «استعمروا» أرض أميركا بعد اكتشافها في عام 1492، (وهؤلاء غير مستعمريهم الإنكليز) لم يتعلموا الإنكليزية التي هي لغتهم الأصل. ويتصل نسلهم بنسب قاطع إلى الثقافة الأنغلوسكسونية. وليس أدل على ذلك من تجديد هذه النسبة خلال منافسة مِت رومني وباراك أوباما لرئاسة الجمهورية في عام 2012. فقال مجهول في حملة رومني الانتخابية: إن من نقص تأهيل أوباما لقيادة أميركا أنه لا ذوق له لتثمين الأنكلوسكسونية. ومغزى هذا أن الأنغلوسكسون هوية موزعة على دول وطنية كثيرة في العالم الذي خلقته إمبرياليًا[7].

أما الطريق الثاني لاستبعاد اللغة من مضمار تحليل هوية الشمالي فبقولهم إن عربيته مكتسبة، لأنه تحول لها عن لغاته القديمة. فنفى النور حمد أن تكون اللغة العربية لغة أصلية لأي جماعة سودانية[8]. فالناطقون بالعربية هم نوبة تحولوا إليها

---

(6) محمد المكي إبراهيم، **في ذكرى الغابة والصحراء** (أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني، 2008)، ص 27-29، لكن مكي يعلّق على اللغة في موضع آخر ما هو أزيد بكثير من مجرد التواصل بقوله إنه بفضلها «يحس الكائن البشري بقربه وحميميته نحو كائن بشري آخر، وهي أيضًا حامل ثقافي، فداخلها يحيا قدر كبير من الثقافة المشتركة للأفراد المعنيين» (ص 31)، وهذه الإلفة هي الهوية بذاتها.

(7) Judd Legum, «Romney Adviser Says Obama Doesn't 'Fully Appreciate' Our 'Anglo-Saxon Heritage',» Think Progress (24 July 2012), http://bit.ly/2smSS7w.

(8) يُنظر: حمد. ولكن للغة العربية متحدثون أصالة في السودان منذ بداية القرن السادس عشر، أقلّه وهم البدو الذين وصفهم الرحالة الفرنسي غيليود بصفرة اللون وأثنى على صفاء لغتهم، مع أننا لا نعلم معرفة له بالعربية تجيز له بمثل هذا الحكم. يُنظر: Al-Baqir Al-Afif Mukhtar, «The Crisis of Identity =

عن لغاتهم القديمة خلال القرون الخمسة الماضية. واستعان الباحثون على إثبات تحول الشمالي من لغاته إلى العربية بما كتبه الرحالة الأوروبيون من مشاهدات وآراء. فالباقر العفيف رد الشماليين إلى النوبة ببيّنة من الرحالة الفرنسي غيليود (1523) الذي سماهم «برابرة: نصف صفر ونصف خضر» خاطفي لونين، فصيلة دمهم الغالبة هي ما نجده عند الإثيوبيين. وقال إنهم تحدثوا لغاتهم القديمة حتى القرن السادس عشر[9]. ومن جهة أخرى نفى ماكمايكل جماعة البديرية عن النسبة إلى العرب، بحجة كلمة صدرت عن وليسون الذي زار المنطقة في عام 1887. وأفتى وليسون بأن البديرية الذين يزعمون أصلًا في العرب، هم نوبة بمزيج من دم عربي ولهم «رطانة»[10]. ويقرر ماكمايكل بغير تخويل أن الشايقية لم تكن لهم «رطانة» أبدًا. وهذا بخلاف رأي سبولدينغ وأوفاهي اللذين قالا، اعتمادًا على آر هارتمان (1863) وكادالفين إت بروفري (1843)، إن الشايقية حافظوا على «رطانتهم» بصورة أو بأخرى لوقت متأخر حتى أوائل القرن التاسع عشر[11].

لا أدري كيف جاز للباحثين التغاضي عن شاهد اللغة العربية على هوية الشمالي الذي تحدثها لقرون. فلا مغالطة في أن العربية؛ إذ صارت له لغة تلك القرون كلها، أصالة أو وكالة، هي شاهد على هويته، حتى إن تحول إليها عن لغات أخرى. إضافة إلى أن أقوال هؤلاء الباحثين المتناقضة توحي بأن التعريب في نظرهم هو تطور أحادي الجانب كاسح، ينتقل به الناس من التحدث بـ «الرطانة» إلى التحدث بالعربية. ولم يخطر للدارسين أنه ربما تمتع عرب البديرية والشايقية بازدواجية لغوية حين طاف عليهم الرحالة، أو أنهم عرب غلبت عليهم «الرطانة» من فرط خلطتهم بالنوبة. وازدواجية اللغة والتحول عن لغة إلى أخرى في التداخل الثقافي وضعان شهد بهما علم لغة خلطة الناس والثقافة أو التثاقف.

---

in Northern Sudan,» in: Carolyn Fluehr-Lobban and Kharyssa Rodes (eds.), *Race and Identity in the Nile Valley: Ancient and Modern Perspectives* (Trenton, NJ: The Red Sea Press Inc., 2004), p. 211. =

(9) Mukhtar, p. 221.

(10) Harold H. MacMichael, *A History of the Arabs in the Sudan: And Some Account of the People who Preceded them and of the Tribes Inhabiting Dárfūr*, Cambridge Library Collection - African Studies (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), vol. 1, p. 201.

(11) R. S. O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan*, Study in African History, 9 (London: Methuen Young Books, 1974), p. 28.

أما الطريق **الثالث** لاستبعاد اللغة العربية من مبحث هوية الشمالي فما تواضع عليه الباحثون من أن الشمالي ابتدع عامية من أصول هجنته أغنته عن اللغة العربية والنوبية معًا. وقولهم هذا قريب من وصف هذه العامية المبتدعة بـ«الكرييول» التي أطلقها اللغويون في القرنين السادس عشر والسابع عشر على الأجيال البرتغالية والإسبانية التي ولدت في مستعمرات البلدين، فرزًا لهم عمن ولدوا في أوروبا. ونظرت أوروبا بتحقير إلى اللغات الكرييول طويلًا.

كذلك قيل في فرادة هذه العامية السودانية ما يفصم عراها عن اللغة العربية. فيقول النور عنها إنها شديدة التميز لا وجه لردها إلى العربية المعلومة، لأن ليس بيننا وبين العرب جامع عنصر أو دين أو ثقافة، بل هي «المصالح والمصائر وتداخلها... فنحن عرب، ونحن أفارقة، ونحن مسلمون، ونحن غير مسلمين، ونحن في كل هذا التركيب قوم نسيج وحدنا يربطنا رباط السودانوية»[12]. ويقدم مكي من جهته هذه العامية على فصحى النخب، لأنها الأقرب إلى الإلفة في الهوية[13].

يقف عون الشريف في مركز تمييز العامية السودانية من اللغة العربية في كتابه **قاموس اللهجة العامية السودانية**، 1972. فهذه العامية في قوله نشأت في منطقة النيل الأوسط التي شهدت التمازج المثالي بين العرب وغير العرب في السودان. فلم يتعرض أقصى الشمال لضغط قوي من هجرات العرب لفقر بيئته، خلافًا للوسط من حول الخرطوم الذي تحقق به التمازج الحق بين النوبة والعرب؛ إذ بقيت في الشمال لغات النوبة، وبقي تيار قوي منها في اللهجات العربية القريبة منا مثل لهجة الشايقية العربية. أما الوسط فأصبح بوتقة توازنت فيها العناصر الثقافية ونشأت في أثره «منطقة تعادل لغوي» يتمثل فيها «القدر المشترك بين القبائل العربية كافة في السودان، إلى جانب ما تأثرت به هذه القبائل بحكم اتصالها بالسكان الأصليين، سواء أكانوا البجة في شرق البلاد، أم النوبة في حوض النيل، أم العناصر النيلية في الجنوب، أم الكردفانية والدارفورية في

---

(12) حمد.

(13) إبراهيم، ص 27-29.

الغرب»، إذ استبعدت منطقة التعادل اللغوي الوسطية الحضرية المستقرة هذه لغة البادية الحوشية العسيرة.

لقي قول عون بفرادة العامية السودانية، من حيث هي أمشاج، نقدًا موسعًا من محمد الحسن شاع الدين. فتأثرت هذه العامية باللغات التي احتكت بها، في قول شاع الدين، لم يخرجها من ديباجتها العربية، وبقيت في مجملها عربية الجوهر من حيث تركيبها ومن حيث مفرداتها. وأخذ شاع الدين على عون أنه حمّل الهجنة العربية الأفريقية في عامية السودان العربية مَحْملًا بعيدًا، حيث نسب إلى هذه العامية الهجين كلمات لو تحراها بدقة لصدّق أنها إما عربية أو معرّبة. كما قام منهجه لثني عون عن الغلو في تهجين العربية على هذه الشُعب الخمس:

- «تفصيح» ما سودنه عون في مثل «جغم» التي عدها عون «سودانية» وهي عربية خالصة. وفعل شاع الدين ذلك لنحو مئة كلمة مظنون أنها ربما تسربت من لغات سودانية قديمة مازجت العربية وتولد منها كلام مبتكر سماه عون بـ «السوداني»، وما هي كذلك.

- ومن أبواب هذا التفصيح رد ما نسبه عون إلى عامية سودانية، إلى الدخيل أصلًا في العربية الذي يقال عنه «المعرب». فكلمة «تركاش» وهي جعبة لحمل الحراب الصغيرة أو الحربة الصغيرة نفسها، هي من العربية، لكنها من دخيل العربية. ولفت عون إلى هذا، غير أن المؤلف توسع في هذا الباب.

- أو رد الكلمة المنسوبة إلى العامية السودانية إلى أصل من لغات أجنبية، إذ رد كلمة «بمبار» التي قال عون إنها «سودانية» إلى أصل تركي مثلًا.

- كما رد كلمات عدّها عون «سودانية» إلى استخدامات لها في عاميات عربية أخرى. فالسوريون عنده يقولون «لغوص» في معنى «لغوس» في عامية السودان.

- أو أورد متطوعًا كلمات مظنونًا عاميتها السودانية ليفصّحها مثل «الدربكة» و«كاكاه» التي تقال لمنع الطفل من تناول شيء قذر.

لا يريد شاع الدين بالطبع نفي تأثر العربية باللغات السودانية القارة. غاية مطلبه أن يعظم الأثر «الأفريقي» في عامية السودان العربية، بالنظر إلى ما رآه من إسراف في حقنها بهجنة لا يقوم عليها دليل أو برهان[14].

بخلاف الدراسات السابقة حول جماعات الشماليين، فإن هذه الدراسة تأخذ برأي الرباطاب عن أنفسهم عن كونهم عربًا ومسلمين كحقيقة إثنوغرافية سائغة. وعلى ما يبدو على هذا الإجراء من بساطة، لكونه يأخذ مقالة الرباطاب عن أنفسهم مأخذ الجد، إلا أنه يضع ثقافتهم في بيئة دلالية رمزية مختلفة كليًّا عن تلك التي رسمها القائلون بهجنتهم التي شردتهم في آفاق الهوية: لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. وبالنتيجة لم تتعد دراسة الثقافة العربية الإسلامية للشماليين حدود «تفنيط» رموزها الهجين وردها إلى أصل إما عربي إسلامي أو أفريقي. وتَمَكثنا طويلًا في هذا المنهج الذي تخطاه علم الثقافة، الذي على حد قول كليفورد غيرتز، لم يعد يتصيد أصول المفردات الثقافية، بل ينشغل بالتفسير والتأويل. وبهذا المنهج الخالف المتروك هبطنا بثقافة العربي المسلم الشمالي من نظام ترميزي معقد إلى مجرد «مستودع تاريخي» غاص بالشواهد الدامغة على المنشأ العربي أو الأفريقي لمفرداتها. وتحول الشماليون بمقتضاه إلى حملة سلبيين لسفرهم الثقافي. والأصل في أهل الثقافة أن يساوموا بها رمزيًا حقائق يومهم وتاريخهم، وتتسع بها حيلتهم ليمخروا عباب الحياة بكفاءة وطمأنينة.

وجدنا أننا متى تخلصنا من العقائد الأكاديمية عن الشماليين كهجين سفاحي مستغلق تفتحت أبواب في هويتهم العربية غطت عليها الظِنة فيهم. ورأينا كيف جُرِف السد الذي قام بين نصوص الرباطاب المزعومة «فولكلورية» والنصوص الإسلامية والعربية، حيث ساد قبلًا أنهما عالمان مختلفان، اختص الإثنوغرافيون بالأولى بينما استحوذ المستشرقون وورثتهم بالثانية. وهذا تقسيم في العمل الأكاديمي، اختص المستشرق به بنصوص الخاصة، بينما تولى الإثنوغرافي

---

(14) مقدمة مؤلف هذا السفر لكتاب: عمر محمد الحسن شاع الدين، **المناقرات: خلافات ومراجعات في العامية** (الخرطوم: هيئة رعاية الإبداع العلمي، 2005).

نصوص العامة. وما إن كسرنا هذا الفرمان الأكاديمي حتى دخلت تلك النصوص كلها خطاب الرباطاب في لجج التدافع الاجتماعي أفواجًا.

لم يحتج منا هذا الاختراق سوى إلى توطين النفس، كإثنوغرافيتي، على انتهاج نوع مبتكر من الوصف الثقافي ذي شقين: **أولهما** أن يتواضع عند معارف من هم موضوع بحثه، ولا يسبقهم إلى معان رمزية وموضوعية اعتقد أنها غائبة عنهم. **وثانيهما** ألا يخضعهم لنظم (regimes) فكرية لا شرعية لها سوى أنها طرأت لأهلها في سياق ما اتفق لهم من تقسيم للعمل غير ملزم لغيرهم.

المراجع

1 - العربية

كتب

إبراهيم، عبد الله علي وأحمد عبد الرحيم نصر. **من أدب الرباطاب الشعبي**. الخرطوم: جامعة الخرطوم - شعبة أبحاث السودان، 1968.

إبراهيم، محمد المكي. **في ذكرى الغابة والصحراء**. أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني، 2008.

ابن حسام الدين، الشيخ الإمام العارف بالله علاء الدين علي (الشهير بالمتقي الهند). **مسند إمام المحدثين والقدوة في الزهد والورع لأئمة الدين إمام السنة وعلم الأمة الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي وبهامشه كتاب منتخب كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال**. 6 ج. بيروت: دار صادر، 1969.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: وهو تاريخ وحيد عصره عبد الرحمن ابن خلدون المغرب**. 7 ج. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **بدائع الفوائد**. 4 ج. القاهرة: الطباعة المنيرية، [د. ت.].

الأزرق، إبراهيم بن عبد الرحمن. **تسهيل المنافع في الطب والحكمة: المشتمل على شفاء الأجسام وكتاب الرحمة**. القاهرة: مكتبة الكتب، 1905-1906.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح أبي عبد الله البخاري بشرح الكرماني**. 25 ج. القاهرة: المطبعة البهية، 1933.

الترابي، حسن. **الحركة الإسلامية في السودان**. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الإسلامية، 1989.

دويك، محمد طالب سلمان. **القصص الشعبي في قطر**. الدوحة: مركز التراث الشعبي لدول الحليج العربية، 1984.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير**. 8 ج. القاهرة: المكتبة الأميرية، 1872.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تنوير الحوالك**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1969.

شاع الدين، عمر محمد الحسن. **المناقرات: خلافات ومراجعات في العامية**. الخرطوم: هيئة رعاية الإبداع العلمي، 2005.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. حقّقه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر. راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر. 15 ج. القاهرة: دار المعارف، 1955-1969.

علي، حيدر إبراهيم. **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا**. الكتاب الأول. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 1991.

الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1965.

القسطلاني، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري**. 12 ج. بغداد: مكتبة المثنى، 1971.

2 - الأجنبية

Books

Abu Deeb. Kamal. *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*. Approaches to Arabic Literature. Warminster: Aris & Phillips. 1979.

Abu-Lughod. Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley. CA: University of California Press. 1986.

Adams. William Y. *Nubia: Corridor to Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1977.

The Anthropology of Evil. David Parkin (ed.). New York: Basil Blackwell, 1985.

Arens. William. *The Man Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy: Anthropology and Anthropophagy*. Galaxy Books. New York: Oxford University Press, 1979.

Asad. Talal. *The Idea of Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series. Washington, DC: Georgetown University, Center of Contemporary Arab Studies, 1986.

Ashcroft. Bill. Gareth Griffiths & Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New Accents. London: Routledge, 1989,

Austin. J. L. *How to do Things with Words*. J. O. Urmson and Marina Sbisà (eds.). The William James Lectures, 5. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

Bakhtin, M. M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. University of Texas Press Slavic Series. New York: University of Texas Press, 1982.

______. *Rabelais and his World*. Cambridge, MA: MIT Press, 1968.

______. *Speech Genres and Other Late Essays*. Caryl Emerson and Michael Holquist (eds.). Vern W. McGee (Trans.). University of Texas Press Slavic Series, 8. Austin: University of Texas Press, 1986.

Barber, Karin. *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*. International African Library. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Barclay, Harold B. *Buurri Al Lamaab :A Suburban Village in the Sudan*. Ithaca: Cornell University Press, 1964.

Basso, Keith. *Portraits of «The Whiteman»: Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*. Dell Hymes (Forw.). London: Cambridge University Press, 1983.

Bateson, Gregory. *Steps to Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Random House, 1972.

Bauman, Richard. *Let Your Words be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*. London: Cambridge University, 1983.

_______. *Verbal Art as Performance*. Rowley, MA: Newbury House, 1977.

Ben-Amos, Dan (ed.). *Folklore Genres*. Publications of the American Folklore Society, 26. Austin: University of Texas Press, 1976.

_______. *Toward a Definition of Folklore in Context in Toward New Perspectives in Folklore*. Americo Paredes and Richard Bauman (eds.). Austin: University of Texas Press, 1975.

Bergson, Henri Louis. *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Cloudesley Shovell Henry Brereton (Trans.). London: Macmillan, 1911.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge Classics. London: Rouledge, 1994.

Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Bloch, Maurice and Jonathan Parry (eds.). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982.

Boddy, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. New Directions in Anthropological Writing. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Bourdieu, Pierre. *Langauge and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

________. *Outline of a Theory of Practice*. Jack Goody (ed.). Richard Nice (Trans.). Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977.

Brown, Paula and Donald Tuzin (eds.). *The Ethnography of Cannibalism*. Washington, DC: Society for Psychological Anthropology, 1983.

Cantarino, Vicente. *Arabic Poetics in the Golden Age: Selection of Texts Accompanied by a Preliminary Study*. Leiden: Brill, 1975.

Choat, Simon. *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum Studies in Continental Philosophy, 46. London: Continuum, 2010.

Ciardi, John. *Manner of Speaking*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1972.

Crick, Malcolm. *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*. New York: John Wiley & Sons, 1976.

Dégh, Linda and Andrew Vazsonyi. *The Dialectic of Legend*. Bloomington: Folklore Publication Group, 1973.

Deng, Francis M. *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 1995.

Dorson, Richard M. *African Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.

_______ (ed.). *Folklore and Folklife: An Introduction*. Chicago: Chicago University Press, 1972.

Douglas, Mary. *Witchcraft: Confession and Accusations*. Routledge Library Editions: Anthropology and Ethnography. London: Tavistock, 1970.

Dundes, Alan (ed.). *The Evil Eye: A Folklore Casebook*. Garland Folklore Casebooks, 2. New York: Garland Publishing, 1981.

Early, Evelyn A. *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993.

Eickelman, Dale F. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton Studies on the Near East. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

______. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Engelwood, Cliffs: Prentice-Hall, 1981.

Elworthy, Frederick Thomas. *The Evil Eye: The Classic Account of an Ancient Superstition*. London: John Murray, 1895.

Engels, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: Passfinder Press, 1972.

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Explorations in the Ethnography of Speaking. Richard Bauman and Joel Sherzer (eds.). Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 8. London: Cambridge University Press, 1974.

Fabian, Johannes. *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. New Directions in Anthro Writing. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.

Fanon, Frantz. *Black Skin: White Masks*. New York: Grove, 1967.

Al-Faruqi, Ismail R. and Lois L. Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan, 1986.

Favret-Saada, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage.* Catherine Cullen (Trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977.

Fernandez, James. *Persuasion and Performance: The Play of Tropes in Culture.* Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Fluehr-Lobban, Carolyn and Kharyssa Rodes (eds.). *Race and Identity in the Nile Valley: Ancient and Modern Perspectives.* Trenton, NJ: The Red Sea Press Inc., 2004.

Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author.* Stanford: Stanford University Press, 1988.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East.* New York: Pantheon Books, 1982.

Gloversmith, Frank (ed.). *The Theory of Reading.* Brighton, England: Harvester, 1984.

Goffman, Erving. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction.* Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1981.

________. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* Bennett Berger (Forew.). New York: Harper & Row, 1974.

Goldstein, Jeffrey H. and Paul E. McGhee (eds.). *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues.* New York: Academic Press, 1972.

Goody, Easter N. (ed.). *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction.* Cambridge Papers in Social Anthropology, 8. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978.

Griffiths, Vincent Llewellyn and Abdel Rahman Ali Taha. *Sudan Courtesy Customs: A Foreigner's Guide to Polite Phrases in Common Use Amongst the Sophisticated Arabic-speaking Population of the Northern.* Khartoum: Sudan Government, 1936.

Hamori, Andras. *On the Art of Medieval Arabic Literature.* Princeton Essays in Literature. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

Hasan, Yusuf Fadl. *The Arabs and the Sudan from the Seventh to the Early Sixteenth Century.* Edinburg: Edinburg University Press, 1967.

Hockett, Charles F. *View from Language: Selected Essays, 1948-74.* Athens: University of Georgia Press, 1977.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Volume 1: The Classical Age of Islam.* Chicago, IL: Chicago University Press, 1974.

Honko, Lauri and Vilmos Voigt (eds.). *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature.* Bibliotheca Uralica 5. Budapest: Akademiai Kiado, 1980.

Horton, Robin and Ruth Finnegan (eds.). *Mode of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-western Societies*. London: Faber and Faber 1973.

Hurreiz, Sayyid H. *Ja'aliyyin Folktales: An in Interplay of African Arabian & Islamic Elements*. Bloomington: Indiana University, 1977.

Hymes, Dell. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

Ibrahim, Hayder. *The Shaiqiya: The Cultural and Social Change of a Northern Sudanese Riverain People*. Studien zur Kulturkunde. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1979.

Jibb, H. A. R. & J. H. Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Washington, DC: Pentagon Press, 2008.

Kent, Thomas. *Interpretation and Genre: The Role of Generic Perception in the Study of Narrative Texts*. London: Associated University Press, 1986.

Khalid, Mansour. *The Government They Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution*. London: Kegan Paul International, 1990.

Kishtainy, Khalid. *Arab Political Humour*. London: Quartet Books, 1985.

Launay, Robert. *Beyond the Stream: Islam and Society in an African Town*. Berkley: University of Press, 1992.

Lehmann, Arthur C., James E. Myers & Pamela Moro. *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. Mountain View, Cal: Mayfield Publishing Company, 1989.

Levi-Strauss, Claude. *The Naked Man*. Mythologiques. New York: Harper and Row, 1981.

_______. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

Lindfors, Bernth (ed.). *Forms of Folklore in Africa: Narrative, Poetic, Gnomic, Dramatic*. Austin: University of Texas Press, 1977.

Lixfeld, Hannjost. *Folklore and Fascism: The Reich Institute for German Volkskunde*. James R. Dow (ed.). Folklore Studies in Translation. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Maclagan, Robert Craig. *Evil Eye in the Western Highlands*. London: David Nutt, 1902.

MacMichael, Harold H. *A History of the Arabs in the Sudan: And Some Account of the People who Preceded them and of the Tribes Inhabiting Dárfür*. Cambridge Library Collection - African Studies. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922.

Malinowski, Bronislaw. *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands: Two Volumes Bound As One.* 2 vols. Bloomington: Indiana University, 1965.

Maloney, Clarence (ed.). *The Evil Eye.* Cloth. New York: Columbia University Press, 1976.

Marx, Karl. *Pre-Capitalist Economic Formations.* Eric Hobsbawm (ed., intr.). Jack Cohen (trans.). New York: International Publishers, 1964.

Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies.* New York: The Norton Library, 1967.

Medvedev, Pavel Nikolaevich and M. M. Bakhtin. *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics.* Albert J. Wehrle (trans.). Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

Meeker, Michael. *Literature and Violence in Northern Arabia.* Cambridge Studies in Cultural Systems. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979.

An-Na'im, Abdullahi A. *The Second Message of Islam.* Contemporary Issues in the Middle East. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an.* Austin: University of Texas Press, 1985.

O'Fahey, R. S. and J. L. Spaulding. *Kingdoms of the Sudan.* Study in African History, 9. London: Methuen Young Books, 1974.

Piamenta, Moshe. *Islam in Everyday Arabic Speech.* Leiden: Brill, 1979.

________. *The Muslim Conception of God and Human Welfare as Reflected in Everyday Arabic Speech.* Leiden: Brill, 1983.

Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and Prohibited in Islam (Al-Halal Wal Haram Fil Islam).* Mohammed M. Siddiqui (Trans.). Indianapolis: American Trust Publications, 1999.

Redfield, Robert. *The Little Community and Peasant Society and Culture.* Chicago: Chicago University Press, 1985.

Sahlins, Marshall D. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.* Canada, Origins and Options, 1. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

Sanches, Mary and Ben G. Blount (eds.). *Sociocultural Dimensions of Language Use.* Language, Thought, and Culture. London: Academic Press, 1975.

Sandy, Peggy Reeves. *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System.* London: Cambridge University Press, 1986.

Sapir, David and J. Christopher Crocker (eds.). *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Seligmann, Siegfried. *Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des aberglaubens aller zeiten und völker*. vol. 1. Berlin: Hermann Barsdorf Verlag, 1910.

Al-Shahi, Ahmed. *Themes from Northern Sudan*. British Society for Middle Eastern Studies, 1. London: Ithaca Press, 1986.

El-Shamy, Hasan M. *Folktales of Egypt*. Folktales of the World. Chicago: Chicago University Press, 1980.

Siebers, Tobin. *The Mirror of Medusa*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Todorov, Tzvetan. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Wlad Godzich (Trans.). Theory & History of Literature, vol. 13. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Trimingham, J. Spencer. *Islam in the Sudan*. Oxford: Oxford University Press, 1949.

Von Sydow, C.W. *Selected Papers on Folklore*. Richard Dorson (ed.). International Folklore Series. Copenhagen: Rosenkilde & Baggar, 1948.

Turner, Bryan. *Weber and Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Westermarck, Edward. *Rituals and Belief in Morocco*. 2 vols. London: MacMillan, 1926.

Periodicals

Abraham, Roger. «Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore.» *Journal of American Folklore*. vol. 81 (1968).

Abu Zahra, Nadia. «The Rain Ritual as Rites of Spiritual Passage.» *International Journal of Middle East Studies*. no. 20 (1988).

Ahern, E. M. «The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts.» *Man*. vol. 14, no. 1 (1979).

Ahmed, Akbar S. «Toward Islamic Anthropology.» *American Journal of Islamic Social Science*. vol. 3 (1987).

Arkoun, Mohammed. «Imaginaire Social et Leaders dans le Monde Musulman Contemporain.» *Arabia*. no. 35 (1988).

Brown, Michael F. «The Role of Words in Aguaruna Hunting Magic.» *American Ethnologist*. vol. 11, no. 3 (1984).

Caton, Steven C. «Power, Persuasion and language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East.» *International Journal of Middle East Studies*. no. 19 (1986).

_______. «Salam Tahiyah: Greetings from the Highlands of Yemen.» *American Ethnologist*. no. 13 (1987).

Chereachain, Firinne Ni. «If I Were a Woman, I'd Never Marry an African.» *African Affairs*. no. 91 (1992).

Comaroff, John and Jean Comaroff. «The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People.» *American Ethnologist*. vol. 14, no. 2 (1987).

Crowfoot, J. W. «Customs of the Rubatab.» *Sudan Notes and Records*. vol. 1, no. 2 (1918).

Dégh, Linda. «Biology of Storytelling.» *Folklore Reprint Series*. vol. 7, no. 3 (March 1979).

Dorst, John D. «Neck-Riddle as a Dialogue of Genres: Applying Bakhtin's Genre Theory.» *Journal of American Folklore*. vol. 96, no. 382 (October 1983).

Dundes, Alan. «Metafolklore and Oral Literary Criticism.» *The Monist*. no. 50 (1966).

El-Zein, Abdul Hamid. «Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam.» *Annual Review of Anthropology*. vol. 6 (1977).

Emara, Yassine Anter. «Looking for Trouble.» *Sudanow* (December 1979).

Fernandez, James. «The Mission of Metaphor in Expressive Culture.» *Current Anthropology*. vol. 15, no. 2 (1974).

Furniss, Graham. «Oral Culture and the Making of Meaning.» *African Affairs*. vol. 91, no. 363 (1992).

Galt, Anthony H. «The Evil Eye as Synthetic Image and its Meaning on the Island of Pantelleria.» *American Ethnologist*. no. 9 (1982).

Herzfeld, Michael. «Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village.» *American Ethnologist*. vol. 8 (1981).

Herzfeld, Michael. «An Indigenous Theory of Meaning and its Elicitation in Performative Context.» *Semiotica*. no. 34 (1983).

Hodgson, Marshall G. S. «Islam and Image.» *History of Religions*. vol. 3 (1963).

Ibrahim, Abdullahi Ali. «Breaking the Pen of Harold MacMichael: The Ja'aliyyin Identity Revisited.» *International Journal of African Historical Studies*. vol. 21, no. 2 (1988).

_______. «Popular Islam: The Religion of the Barbarous Throng.» *Northeast African Studies*. vol. 11, no. 2 (1989).

Lorimer, F. S. «The Rubatab.» *Sudan Notes and Records*. vol. 19, no. 1 (1936).

Messick, Brinkly. «The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen.» *Man* (New Series). vol. 21, no. 2 (1986).

Mohamed, Osman S. «An Eye for an Eye.» *Sudanow* (October 1979).

An-Na'im, Abdullahi A. «The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan.» *Religion: Journal of Religion and Religions*. vol. 16, no. 3 (1986).

Obeyesekere, Gananath. «British Cannibals: Contemplation of an Event in the Death and Resurgence of James Cook, Explorer.» *Critical Inquiry*. vol. 1, no. 4 (1992).

Rosaldo, Michelle Z. «Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy.» *Language in Society*. vol. 11, no. 2 (1982).

Shahid, Irfan. «Another Contribution to Koranic Exegesis: The Sura of the Poets (xxvi).» *Journal of Arabic Literature*. vol. 14, no. 1 (1983).

Tambiah, Stanley Jeyaraja. «A Performative Approach to Ritual.» *Proceedings of the British Academy*. vol. 65 (1979).

_______. «The Magical Power of Words.» *Man*. vol. 3, no. 2 (1968).

Weiner, Annette B. «From Words to Objects to Magic.» *Man*. vol. 18 (1983).

White, Luise. «Cars Out of Place: Vampires, Technology, and Labor in East and Central Africa.» *Representation*. vol. 43 (Summer 1993).

Yankah, Kwesi. «Risks in Verbal Art Performance.» *Journal of Folklore Research*. vol. 22, no. 2 (1985).

Youssouf, Ibrahim Ag, Allen Grimshaw & Charles Bird. «Greetings in the Desert.» *American Ethnologist*: no. 3, 1976.

Theses

Abdalsalaam, Sharfaldin A. «A Study of Contemporary Sudan Muslim Saints' Legends.» Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1983.

Dolby-Stahl, Sandra. «The Personal Narrative as a Folklore Genre.» Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1975.

Keane, Edward Webb (Jr.). «The Speech of Spells: A Consideration of Trobriand Magic.» Masters Dissertation, University of Chicago, 1984.

El-Shamy, Hasan. «Folkloric Behavior: A Theory for the Study of the Dynamics of Traditional Culture.» Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1967.

فهرس عام

- ج -

- ح -

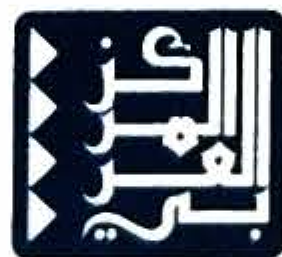
هذا الكتاب

يدرس هذا الكتاب مجازات السحر الخاص بجماعة الرباطاب، وهم مسلمون سودانيون، والمجازات البلاغية المضمّنة في ممارسة خطاب السحر. وعادة ما يجري تداول هذه المجازات بين "السحّار" وهو الناطق بالسحر وصاحب شهرة محليّة فيه، و"المصتنتون" وهم الذين يصغون إلى ما يقوم به هذا السحّار، وبينهم ضحاياه، أو ضحية واحدة يختارها من بينهم ليجري عليها سحره. وهذا موضوع جدال وتنازع بين هؤلاء السحّارين وبعض أولئك المصتنتين؛ إذ قلما يقرّ السحّار بأن سحره قد يؤذي، فإن هو بحسبه إلا حكايات وطرف، القصد منها إحياء "الونسة"، أي جلسات الأنس التي درجت الرباطاب عقدها.

الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه قدّمت في جامعة إنديانا جرى العمل عليها بين عامي 1981 و1987، وكتبت أصلًا بالإنكليزية، واضطر كاتبها وهو في الوقت نفسه مترجمها، إلى إيجاد معادل عربي للكلمات المفاهيم، وقدّم ثبتًا عرّب فيه المصطلحات.

عبد الله علي إبراهيم

مفكر ومؤرخ وكاتب وأكاديمي سوداني جمع في اهتماماته الإبداعية بين القصة والمسرح والصحافة، أستاذ بشعبة التاريخ في جامعة ميسوري - كولومبيا. ترتكز اهتماماته البحثية على اختصاصات التاريخ والأدب والأنثوبولوجيا والفولكلور. صدر له **تاريخ القضائية والتجديد الإسلامي في السودان؛ الماركسية ومسألة اللغة في السودان؛ الشريعة والحداثة؛ صدأ الفكر السياسي السوداني؛ محمد عبد الرحمن شيبون وجيل الخمسينات اليساري في السودان؛ التعريب: هذيان مانوي؛ محنة زنجبار 1964: هل العرب مواطنون أو مستوطنون في أفريقيا.**



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 10 دولارات
ISBN 978-614-445-175-5

